



243

كينونة التّفرّد والاختلاف

جدليّة الكائن والممكن في بنية الخطاب الإبداعيّ
(المنجز الشعريّ الحداثيّ أنموذجا)





د. عبد الواسع الحميريّ

كينونة التّفرّد والاختلاف

جدليّة الكائن والممكن في بنية الخطاب الإبداعيّ
(المنجز الشعريّ الحداثيّ أنموذجا)





د. عبد الواسع الحميريّ

كينونة التّفرّد والاختلاف

جدليّة الكائن والممكن في بنية الخطاب الإبداعيّ
(المنجز الشعريّ الحداثيّ أنموذجا)



المملكة العربية السعودية
عسير- أبها : 61411
ص.ب : 478
هاتف : 009662244210
adabiabha@hotmail.com



ص.ب. 113/5752
E-mail: arabdiffusion@hotmail.com
www.alintishar.com
بيروت ـ لبنان
هاتف: 9611-659148 فاكس: 9611-659150

ISBN 978-614-404-447-6

الطبعة الأولى 2013

المحتويات

بسم الله الرحمن الرحيم

«ربّ يسّر وأعن»

شكر وتقدير

أسجّل خالص شكري وعميق تقديري واحترامي للأخ النّاقد الشّاب المتوهّج الدكتور/ أحمد بن علي آل مُرَيّع الذي قرأ هذا البحث وأثراه بملاحظاته القيّمة التي غيّرت مساره...

في مفتتح الدّراسة

تحاول هذه الدّراسة اكتناه ما تسمّيه أو تطلق عليه «كينونة التّفرّد والاختلاف» بما هي، من جهة، كينونة خطابيّة مرتبطة بمقام التّخاطب وطرائق إنتاج نصوص الكلام عمومًا، وبما هي، من جهة ثانية، كينونة نصيّة ناصّة أو متكلّمة كلامها الخاصّ أسّس لها وعمل على ترسيخها المنجز الشّعريّ الحداثيّ مجسّدًا في شعر أبرز شعراء الحداثة العربيّة المعاصرين.

وسيتمّ تناول بنية التّفرّد والاختلاف هذه ـ بشقّيها الخطابّي والنّصيّ ـ بما هي بنية ذهنيّة مجرّدة، في مرحلة من مراحل هذه الدّراسة، وبما هي بنية مجسّدة تاريخيًّا في خطاب الحداثة الشّعريّة العربيّة المعاصرة، في مرحلة تالية من مراحل الدّراسة، ما يعني أنّنا سنحاول، في هذه الدّراسة، تناول هذه الظّاهرة على مستويين:

ـ الأوّل نظريّ؛ حيث ستقدّم وصفًا نظريًّا مجرّدًا لما تعتقد هذه الدّراسة أن تكونه هذه الكينونة/ البنية، أو بالأحرى لما تفترض أن تكونه.

ـ والثّاني عمليّ؛ حيث ستقدّم تحليلًا تطبيقيًّا عمليًّا لهذا النّمط من أنماط الكينونة/ البنية في حضورها العينيّ

المباشر، أي كما هي متجلّية في نصّ الكينونة الإبداعيّ الحداثيّ المعاصر (الماثل)، أو كما هي مجسّدة في شعر بعض شعراء الحداثة العربيّة المعاصرين الذي جسّدوا، خلال نصوص شعرهم، طموح هذه الدّراسة، وقدّموا لها المادّة اللاّزمة لنجاحها، ليس في محورها العمليّ أو التّطبيقيّ فحسب، وإنّما على مستوى محورها النّظريّ أيضًا، كون هذه الدّراسة - في محوريها النّظريّ والعمليّ - قد جاءت نتيجة طبيعيّة لتعاطي كاتب هذه السّطور الكلامَ مع نصوص هؤلاء الشّعراء، مجسّدًا حضوره في حضرة تلك النّصوص، ومكالمة كلامها، ما يعني أنّها قد جاءت نتيجة فترة من الإصغاء المتواصل والحوار المتواصل مع نصوص الخطاب الشّعريّ الحداثيّ، كما أسّس لها روّادها المعتبرون الذين يأتي في طليعتهم الشّاعر بدر شاكر السّياب ومحمود درويش وصلاح عبد الصبور وأمل دنقل وعبد العزيز المقالح، وآخرون، أو قل: مع نصوص الكينونة الشّعرية المؤسّسة خطاب الحداثة والتّحديث الشّعريّ أو الإبداعيّ العربيّ؛ قديمًا وحديثًا.

لذلك فنحن نعتقد أنّ هذه الدّراسة قد نهضت في أفق التّفاعل والجدل بين المجرّد والمجسّد، وجسّدت - في بنيتها - حضور هذه الجدليّة بامتياز، نقول هذا باعتبار أنّ المجرّد، في بنية هذه الدّراسة، قد صيغ - في جملته - انطلاقًا من المجسّد وفي ضوئه أو على أساس منه. أي من موقع الانفتاح على المجسّد (العيانيّ الملموس) والتّفاعل معه، وليس من موقع التّعالي عليه والانغلاق دونه، ولا من

موقع السّقوط فيه والتّبعيّة له، أي من موقع الإصغاء والحوار مع نصوص الكلام الإبداعيّ (الحداثويّ) المجسّد حضور بنية التّفرّد والاختلاف عمومًا، أو من موقع تعاطي الكلام وتبادله مع مثل هذه النّصوص، وليس من موقع القوامة والقيّوميّة على هذه النّصوص، وفرض الكلام عليها، ولا من موقع السّقوط فيها والتّبعيّة لها. بمعنى أنّ ما قيل نظريًّا، في المحور الأوّل من هذه الدّراسّة، عن كينونة التّفرّد والاختلاف، لم يكن بمعزل عمّا قيل عنها مجسّدًا أو تطبيقًا عمليًّا، في محورها الثّاني، بل قيل انطلاقًا من الواقع الملموس لنصوص الكلام الشّعريّ أو الإبداعيّ المجسّدة حضور هذه البنية أو المعبّرة عنها، وهو ما أدّى إلى تداخل المجرّد في المجسّد، والمجسّد في المجرّد في بنية الدّراسة، تداخلًا جعل من كلّ منهما شرط الآخر وضرورته.

وبهذا تكون هذه الدّراسة قد جرّبت ـ في آنٍ واحدٍ ـ قراءة المجرّد في ضوء المجسّد، والمجسّد في ضوء المجرّد، وهذا يقتضي أنّها قد جرّبت قراءة نصّ الكينونة الإبداعيّ الماثل الآن ـ هنا لحظة القراءة النّقديّة التّجريبيّة، من ثلاثة مواقع أو زوايا رئيسة مختلفة:

ـ من زاوية ما يكونه هذا النّص في ذاته.

ـ ومن زاوية ما يكونه في نصّ الكتابة / القراءة السّابق في الوجود على وجودنا / وجوده الإنّي، أي المتحقّق الآن ـ هنا لحظة قراءتنا له وتفاعلنا معه.

ـ ومن زاوية ما يكونه في نصّنا النّقديّ القارئ (الذي نحاول، في هذه الدّراسة، إقامته أنموذجًا لما ينبغي أن يكونه نصّ الكينونة) وهو النّص الذي أطلقنا عليه في موضع آخر[1] «نصّ الكاتب / القارئ».

على أنّه يجب الإشارة أخيرًا إلى أنّ هذه الدّراسة تنطوي ـ في مواضع محدّدة منها ـ على بعض الأفكار والقضايا (وربّما النّصوص) التي كان قد تمّ عرضها في سياقات أخرى مختلفة، وقد تمت إعادة صياغة تلك الأفكار والقضايا بما ينسجم مع طبيعة الموضوع الذي لأجله كرّست هذه الدّراسة، أو بما يحقّق هدفها الأساس. لذلك فلا غرابة أن يجد القارئ المدقّق بعض الأفكار والمفاهيم والنّصوص التي تمّ تناولها في سياقات أخرى لتحقيق أهداف أخرى غير الأهداف التي تتغيّا هذه الدّراسة تحقيقها. ولعلّ عذرنا إلى القارئ: أنّ سياق القول هنا، في هذه الدّراسة، هو لا سواه الذي أملى علينا شروط العودة إلى تلك النّصوص ومحاولة الإفادة منها قدر المستطاع، وبما يدعم هدف هذه الدّراسة ويحقّق طموحها.

---

(1) ينظر: الحميري (عبد الواسع) «**في الطّريق إلى النّص**» المؤسّسة الجامعيّة للدّراسات والنّشر (مجد)، بيروت، ط أولى 2008م: 22، 23.

ـ 1 ـ
الكينونة المتكلّمة

ولأنّ ما تهدف إليه هذه الدّراسة، إنمّا يتمثّل في تسليط الضّوء على كينونة التّفرّد والاختلاف بما هي كينونة متكلّمة، في نصوص الكلام الإبداعيّ عمومًا، وفي نصوص الكلام الشعريّ الحداثويّ خصوصًا: طبيعتها، كيف تنفتح؟ وكيف تنغلق؟ ما مقوّمات انفتاحها حين تنفتح؟ وما أسباب انغلاقها حين تنغلق؟ وما مظاهر انفتاحها؟ وما مظاهر انغلاقها؟ فإنّ السّؤال الذي علينا المبادرة إلى طرحه في مفتتح هذه الدّراسة:

ولكن ماذا نعني بالكينونة المتكلّمة أوّلًا؟ وكيف تتكلّم؟ أو كيف تجسّد حضورها في فعل الكلام الذي تنجز؟

(1 ـ 1)

وهنا نقول: إنّ الكينونة نقيض البينونة. والكينونة صفة الكائن المتحقّقة الآن ـ هنا، وهي مشتقّة من فعل الكون «كان» بمعنى تحقّق وجوده في زمكان معيّن، فكينونة الكائن إذن هي سمته المميّزة، هي شكل وجوده الخاصّ، أو هي ما به يكون الكائن ذاته أو هو هو، وليس أيّ كائن آخر.

وهذا يقتضي أنّ الكينونة المتكلّمة عبارة عن الوصف الأنطولوجيّ لكلّ كائن متكلّم؛ أكان من البشر أم من الحجر. ما يعني أنّها قد تكون وصفًا أنطولوجيًّا للكائن الحيّ، وقد تكون أو يجوز أن تكون وصفًا أنطولوجيًّا لكائنات أخرى، هي أو بعضها من منجزات الكائن الحيّ، وتحمل بعض خصائصه، أو بعض سمات كينونته، وبخاصّة سمة التّكلّم، أعني أنّها قد تطلق ويراد بها الكينونة الإنسانيّة نفسها بوصفها كينونة متكلّمة، في الأصل، وقد تطلق ويراد بها الكينونة النّصيّة، بوصفها كينونة متكلّمة أيضًا[1].

---

(1) هذا وقد ذهب نيتشه إلى القول: إنّ الإنسان مغمور بالعلامات (اللّغويّة وربّما غير اللّغويّة) وإنّ البعد اللّغويّ للإنسان لا يتساوى مع البعد الإنسانيّ، وأنّه بالتّالي، حيث توجد العلامات، لا يوجد الإنسان، أو يختفي الإنسان ويتلاشى، فحيثما تتكلّم اللّغة أو العلامات يصمت الإنسان (ينظر: **مفهوم الخطاب في فلسفة ميشيل فوكو**: 81).

وعلى هذا الأساس ترتبط اللّغة بالتّناهي وبالإنسان، ارتباطًا أفضى إلى ظهور تلك الصّيغة التي أثارت جدلًا كبيرًا في أوساط المثقّفين الغربيّين، ونعني بها صيغة «موت الإنسان»، وذلك لأنّ كينونة الإنسان وكينونة اللّغة في الثّقافة الغربيّة لم تستطيعا التّعايش أو الانفصال، بل ظلّتا متنافرتين، إلاّ أنّ العودة القويّة إلى اللّغة في العصر الحديث وإمكاناتها الجديدة أكّدت أنّ الإنسان نهائيّ، وأنّه حين يبلغ ذروة كلّ كلام ممكن، لا يصل إلى صميم ذاته، بل إلى حافة ما يحدّه، في تلك المنطقة حيث يهيمن الموت، وينطفئ الفكر، وحيث الوعد بالأصل يتراجع إلى ما لا نهاية، وهذه الوضعيّة التي بلغها الإنسان تعكسها تجارب «أرتو» و«بلانشو» و«بتاي» و«التّجربة السّورياليّة» عمومًا، =

وقياسًا على ما ذهب إليه نيتشه، يمكن النّظر إلى الكينونة المتكلّمة عمومًا، بوصفها إرادة التّكلّم عمومًا، أو إرادة الإبانة والإظهار عمومًا، لذلك فهي بمثابة «العود الأبديّ» لفعل التّكلّم الصّادر عن المتكلّم الحيّ، أو عن كلامه (النّصيّ) الحيّ، والمجسّد حضورهما.

على أنّ ما نعنيه بـ«العود الأبديّ» لفعل التّكلّم هنا ليس مجرّد تكرار فعل القول، أو فعل الإبانة والإظهار عن شيءٍ ما خفيّ أو غامض، وإنّما هو ما يذكّر بالكينونة المتكلّمة باستمرار، ما يعيد تثبيت حضورها في كلامها باستمرار.

= فعودة اللّغة القويّ أدّت إلى اختفاء الإنسان، أو إلى زواله (نفسه: 81).

وإذا كان ليفي شتراوس ولاكان قد نظرا إلى الإنسان بوصفه الكائن الذي تهيمن عليه اللّغة بما هي سابقة عليه وجوديًّا، تشكّله أو تفكّكه كيفما شاءت ـ أقول إذا كانت هذه النّظرة إلى اللّغة قد وجدت جذورها في الواقع عند شتراوس ولاكان، من حيث إنّ اللّغة عقل له قوانين لا يدركها حتى العقل ذاته، فإنّ هذه النّظرة ذاتها تعكس الطّابع الفلسفيّ المحض لهذه النّظرة التي تقول بالأسبقيّة الوجوديّة للّغة عن بقية الأشكال الأخرى، وهنا أيضًا تكمن تلك النّظرة البنيويّة للّغة التي تقوم بدور الإعلاء للّغة على حساب الإنسان (نفسه: 82)وهي النّظرة ذاتها التي تجسّدت في مختلف الحقب التّاريخيّة التي درسها فوكو.

غير أنّ الأمر قد اختلف في العصر الحديث كما يرى فوكو، حيث تبعثرت اللّغة بفعل التّشكيل والتّأويل، وفقه اللّغة، ليظهر الإنسان. غير أنّه ما أن تعود اللّغة مع بداية القرن العشرين حتى يختفي الإنسان من جديد، وتبقى اللّغة تسجّل حضورها اللّغزيّ (نفسه: 83).

على أنّه يمكن النّظر إلى فكرة «إرادة التّكلّم» انطلاقًا من الكلام المتكلّم ذاته، لأنّه لا يمكننا أن نرى أو أن نتصوّر أو نلاحظ إرادة التّكلّم لمتكلّم ما إلاّ عبر فعل الكلام المنجز نفسه، بما هو فعل إرادة متحقّقة فعلًا لفاعل متحقّق الوجود في عالم كلامه المتحقّق الآن ـ هنا، فهو عبارة عن حركة تكلّم، عن فعل استمرار، ينبئ عن حركة تكوين كلاميّ، وهذه الحركة إذا ما أنسنت سمّيت إرادة، وبالتّالي، فإنّ إرادة التّكلّم ليست إلاّ الكلام المتحقّق نفسه، والكلام المتحقّق ـ وهو لا يمكن إلاّ أن يكون كذلك ـ إنمّا هو الذي يمثّل كينونته؛ باعتباره إرادة على الكلام وفي الكلام، وهو ما يسمح لنا بالنّظر إلى الكينونة المتكلّمة بوصفها كينونة كائنة في الكلام، متحقّقة في عالمه.

على أنّه يجب الإشارة هنا إلى أنّه يمكن للكائن المتكلّم أن يكون (بمعنى يوجد) في كلامه ككلّ المتكلّمين، أو ككلّ الكائنات المتكلّمة، بما في ذلك كائنات الطّبيعة، إمّا أن يكون الكائن المتكلّم ذاته الخاصّة، أي كائنًا متكلّمًا كلامه الخاص، وإما كائنًا منتجًا ـ في كلامه ـ ذاته، وليس أي كائن آخر، فهذا يتطلّب منه الدّخول في (تجربة) مواجهة مباشرة مع عالم الكلام الذي يتكلّم الآن ـ هنا، وهذا يقتضي منه أن يحيا عالم ما يتكلّم عنه وبه وفيه وله أو لأجله، لا أن يعيش (في) عالم الكلام، وأن يستسلم لشروطه، عليه أن يوجد كينونته المتكلّمة الخاصّة، لا أن يوجد في الكينونة المتكلّمة العامّة أو المشتركة.

على أنّ الأمر، في سياق ما نحن فيه هنا، لا يتعلّق

بانعدام المسافة بين الحدّين؛ حدّ الكائن المتكلّم وعالم كلامه، على نحو يفضي إلى حلول الحدّ محلّ الآخر (المحدود)، بل يتعلّق بمحاولة «فردنة الكينونة المتكلّمة» و«كوننة الكائن المتكلّم» فليست معرفة الكائنات المتكلّمة أو الاتّصال بنظام التّكلم السّائد، كما هو أو كما نعيد إنتاجه خلال عمليّة التّواصل اليوميّ ـ «ليست هي المعرفة التي يمكن أن تحقّق لحظة القطيعة المنشودة بين الكائن المتكلّم/الموجود في كلامه ـ إيّما وجود ـ والكائن الذي يكوّن الكلام ويتكوّن بالكلام أو الذي يعي، على الأقلّ، أنّه ينسى كينونته المتكلّمة باستمرار كلّما تكلّم كلامَه الخاصّ».

فهناك إذن فرق بين حالة الكائن الذي يعيش (في) عالم الكلام أو تحت ضغط عالم الكلام المتكلّم، حيث ينحصر همّ السّؤال في دائرة استطلاع الكلام اليوميّ السّائد وتفاصيله العبثيّة، وبين حالة الكائن الذي يعيش عالم الكلام، حيث تنتفي علاقة التّبعيّة بين الحدّين؛ حدّ الكائن المتكلّم وحدّ الكلام، أكانت تبعيّة الأوّل للثّاني أم العكس؛ إذ نلاحظ في صيغة الكائن يعيش (في) عالم الكلام أو تحت ضغط الكلام، أنّ الكائن المتكلّم لا يكون تابعًا لعالم الكلام متضمّنًا تبعيّته لما يتكلّم عنه وبه وفيه وله أو لأجله، ومستلبًا بشروطه فحسب، بل ثمّة كذلك خضوع وتبعيّة من جانب عالم الكلام نفسه لذلك الكائن المتكلّم، لأنّه حتى يتمكّن الكائن المتكلّم من النّهوض بعبء الكلام أو من فرض شروطه على عالمه، أو حتى يكون بمقدوره

الرّضوخ له ولقواعده وأحكامه وسننه، فإنّ عليه أن يُخضِع الكلامَ نفسَه لكلام الآخرين، أو لشروط التّكلّم السّابق، ما يجعل الكلام نفسه خاضعًا لشروط ما نتكلّم عنه وبه وفيه وله أو لأجله، وعلى نحو يؤكّد أنّه قد غدا الكائن الذي لم يعد باستطاعته أن يكشف في الكلام المتكلّم من قبلُ لحظتَهُ الإنسانيّةَ الخاصّةَ[1].

(2 ـ 1)

ولأنّ ما نتغيّاه في هذا السّياق، ليس البحث في الكينونة المتكلّمة بشكل عام، أي من حيث هي وصف أنطولوجيّ لكلّ كائن متكلّم، أكان من البشر أم من الحجر، وإنمّا البحث في الكينونة المتكلّمة من حيث هي كينونة نصيّة (إبداعيّة) بامتياز، أي من حيث هي وصف أنطولوجيّ لنصوص الكلام (الإبداعيّ) المتكلّمة ذاتها، وشيء يتجاوز حدود ذاتها، كما سنلاحظ لاحقًا ـ فإن هذا يحتّم علينا النّظر إلى الكينونة المتكلّمة عمومًا انطلاقًا ممّا تكونه في نصوص كلامها عمومًا، أو ممّا يتكلّمه كلامها النّصيّ المتكلّم عمومًا، أعني انطلاقًا من علاقات الكائن المتكلّم في نصّ الكلام بما عنه يتكلّم، وبما به يتكلّم، وبما فيه يتكلّم، وبما له أو لأجله يتكلّم، أو انطلاقًا ممّا يكونه وضعه الأنطولوجيّ في إطار علاقته بكلّ ما ذكرنا.

وهذا يقتضي أنّ من سمات الكينونة المتكلّمة عمومًا:

(1) (ينظر: نفسه: 21).

ـ أنّها كينونة متآينة أو متزامنة في كلامها الذي تتكلّمه، أو مترهّنة فيه، وليست منفصلة عنه؛ ليست سابقةً عليه ولا لاحقةً به، بل هي محايثة له ومترهّنة فيه، ومن خلاله، نقول هذا انطلاقًا من الإمام عبد الجبّار الذي ذهب إلى القول: إنّنا لا نعلم (الكائن) المتكلّم متكلّمًا إلاّ وقد عرفنا كلامه، أي من خلال كلامه الذي يتكلّمه الآن ـ هنا، لحظة مكالمتنا إيّاه... كما أنّنا لا نعرف الضّارب ضاربًا والمحرّك محرّكًا، إلاّ وقد عرفنا الحركة والضّرب[1].

وهذا يقتضي أنّ من سمات الكينونة المتكلّمة، فضلًا عن ذلك:

ـ أنهّا ـ بالضّرورة ـ كينونة مفتوحة زمانيًّا ومكانيًّا؛ فهي مفتوحة زمانيًّا؛ لأنّها متحوّلة ـ في كلامها ـ بصورة مستمرّة، فهي تتكلّم اختلافها في كلّ مرّة، تجاوزها وضعها في كلّ مرّة، وهذا يقتضي أنهّا فاعلة في الكلام الذي تتكلّمه ومنفعلة به، صائرة فيه ومصيّرة له، ناتجة عنه ومنتجة له، في الوقت نفسه. وهي مفتوحة مكانيًّا؛ لأنهّا ـ كما سبقت الإشارة ـ عبارة عن الوصف الأنطولوجيّ لأكثر من موصوف، أو بحكم أنّها الوصف الأنطولوجيّ لكلّ كائن متكلّم، أكان من البشر أم من الحجر، وبما يعني أنهّا قد تكون وصفًا أنطولوجيًّا للكائن الحيّ نفسه، وقد تكون وصفًا أنطولوجيًّا لكلامه الحيّ.

---

(1) ينظر: **المغني**: 7/ 43، 44، نقلًا عن **التّفكير اللّسانيّ في الحضارة العربيّة**: 290)

وهذا يقتضي: أنّ من سمات الكينونة المتكلّمة عمومًا:

ـ أنّها قد تكون كينونة متكلّمة في المكان ـ الزّمان، وقد تكون كينونة متكلّمة في الزّمان (زماننا نحن الذين نكالمها)، والأولى هي الكينونة التي تتكلّم الكلام الفيزيائيّ، أي المنطوق أو المسموع (الشّفاهيّ) عبر جهاز النّطق أو التّلفّظ، فهي كينونة ناطقة، لافظة، أو معبّرة (كلامها تعبيريّ تمثيليّ، وليس كلامًا تفكيكيًّا تركيبيًّا، كما هو حال الكينونة الثّانية) عبر جهاز التّلفظ أو النّطق، إنها تنتج الكلام الخطابيّ (الشّفاهيّ)، وهذا يقتضي أنّها كينونة مشروطة بحضور الكائن النّاطق أو المتكلّم المباشر.

وخلافًا لها الكينونة المتكلّمة في الزّمان (زماننا نحن الذين نكالمها الآن ـ هنا) فهي وإن كانت كينونة متحوّلة عن الكينونة الأولى وناتجة عنها، أو عمّا يتكلّمه كلامها، الآن ـ هنا، إلاّ أنّها تختلف عن الكينونة الأولى؛ من حيث إنّها كينونة يتكلّمها كلام الكائن الحيّ، لا الكائن المتكلّم الحيّ ذاته، وهذا يقتضي أنهّا كينونة نصيّة، في الأساس؛ أساسها كلام النّص ويتكلّمها النّص، وكلامها هو كلام النّص المكتوب على الصّفحة الفضاء، ولذلك فهي كينونة مشروطة بحضور من تكالمه؛ من تصغي إليه وتحاوره.

وعليه، فنحن نطلق على كلام الكينونة المتكلّمة في المكان، الكلام غير المتكلّم، ونطلق على الكينونة المتكلّمة

في الزّمان، الكلام المتكلِّم بامتياز. وهذا يقتضي القول: إنّ الأصل في الكينونة الأولى المتكلّمة في المكان وعبره، أنهّا عبارة عن وصف أنطولوجيّ لما يكونه الكائن الحيّ ذاته. أمّا الكينونة المتكلّمة في الزّمان، فعبارة عن وصف أنطولوجيّ لما يكونه كلامه المتكلِّم (الحيّ) بامتياز، أو لنقل: إنّه وصف أنطولوجيّ لكلّ ما يحلّ محلّ الكائن الحيّ، وينهض بدور التّكلّم نيابةً عنه، ومن ذلك كلامه النّصيّ أو التّركيبيّ الحيّ (الشّعريّ أو الإبداعيّ عمومًا).

(3 ـ 1)

لذلك فلا غرو أن يذهب هيدجر إلى القول: إنّ الكلام (وبخاصّة الكلام الشّعريّ) عبارة عن ممارسة كيانيّة، أو بمثابة «تأسيس للوجود باللّغة»؛ فباللّغة يظهر الكائن المتكلّم ما هو، وبها يتأسّس وجوده ووجود الأشياء. إنّه (الكلام) شكل وجود الكائن المتكلّم باللّغة، قبل أن يكون شكل تواصل، أو لنقل، إنّ اللّغة، بتعبير آخر، نقتبسه من أدونيس[1]: «لم تكن ـ بالنّسبة للإنسان ـ الشّكلَ الأساسَ لتواصله، إلاّ لأنّها كانت الشّكلَ المبينَ لوجوده» لذلك فالمتكلّم الشّاعر مثلًا، لا يتكلّم أو يكتب عن الشّيء، وإنّما يتكلّم أو يكتب الشّيء نفسه، إذن فاللّغة ليست للإنسان، لكي يقول ما هو واقع وحسب، وإلاّ تساوت

(1) (أدونيس: **سياسة الشّعر**، دار الآداب بيروت، ط1، 1985م: 79، 80).

بغيرها من الأدوات، وإنّما هي أيضًا، وقبل ذلك، لكي يقول الوجودَ؛ كينونةً وصيرورةً[1].

ومن هنا أيضًا كانت لغة الكلام، عند هيدجر، هي التي تتكلّم الوجود، وليس الإنسان هو الذي يتكلّم الوجود. وهذا يقتضي أنّ اللّغة هي التي تتكلّم الإنسان، أو من خلاله، وليس الإنسان هو الذي يتكلّم اللّغة، أو من خلالها. ما جعل علاقة المتكلّم بالكلام، أو بلغة التكلّم عمومًا، في هذا الوعي، علاقةً «إنيّةً مترهّنةً»، أو متزامنةً مع لحظة الانجاز على خطّ الزّمن الفيزيائيّ[2].

(4 ـ 1)

وهو ما يسمح لنا بالقول: إنّ قولنا عن الإنسان ـ مثلًا ـ إنّه كائن متكلّم، يتضمّن معنى قولنا عن الإنسان: إنّه كائن كينونته في فعل التّكلّم في حضوره العينيّ المباشر، أي في عالم الكلام الذي يتكلّم الآن هنا. وهذا يقتضي أنّ الإنسان كائن ينطوي على طاقة التّكلّم التي لا تنفد، بوصفها طاقة «توليد وتفريد»، في آنٍ معًا، لذلك فهو ـ في كلّ لحظة ـ يفرغ تلك الطّاقة، بطريقة مختلفة، يثبت من خلالها، تفرّده واختلافه عن كلّ كائن متكلّم آخر، وهذا

(1) (ينظر: نفسه: 80).

(2) (ينظر: المسدّي (عبد السّلام): **التّفكير اللّسانيّ في الحضارة العربيّة**: 281).

معناه أنّ الإنسان كائن كينونته كائنةٌ في فعل التّكلّم الخاصّ؛ أي متحقّقة الوجود، في عالم الكلام الخاصّ.

وهذا يقتضي أنّ من سمات الكينونة المتكلّمة، فضلًا عمّا سبق:

ـ إنّها ـ بالمقابل، وفي الوقت نفسه ـ كينونة صامتة؛ فمن يتكلّم، لا بدّ أن يصمت، أو لنقل: إنّ من تنهض فيه إمكانات التّكلّم عمومًا، لا بدّ أن تنهض فيه إمكانات الصّمت، والتّوقّف عن الكلام عمومًا، أو إمكانات الصّمت؛ إصغاءً إلى كلامه وإلى الكلام الذي يتلقّى عن الآخر، وهذا يقتضي أنّ الإنسان هو وحده الكائن الذي ينطوي على خاصّيتي التّكلّم والإصغاء، في آنٍ معًا، لذلك فنحن عندما نقول عن شخص ما: إنّه صامت، فإنّنا لا نعني بذلك ـ حسب جادمير[1] ـ أنّه لم يعد لديه ما يقوله، بل نعني عكس ذلك تمامًا؛ إذ الصّمت في حقيقته نوع من الكلام. وفي اللّغة الألمانيّة نجد أنّ كلمة (stumm صامت) على صلة وثيقة بكلّمة (stammlen يتلعثم أو يتمتم).

ومن المؤكّد أنّ حيرة المتمتم، لا تكمن في أنّه لا يكون لديه شيء ما يقوله، بل تكمن في أنّه ـ خلافًا لذلك ـ يريد أن يقول الكثير جدًّا، في وقت واحد، ولا يكون بمقدوره الحصول على الكلمات التي تسعفه في التّعبير عن

(1) (في ماهية اللّغة وفلسفة التّأويل: 33).

تلك الثّروة الضّاغطة من (الكلام عن) الأشياء التي تدور في خلده[1].

وعلى النّحو نفسه، فإنّنا عند ما نقول عن شخص ما: إنّه أبكم، أو خيّم عليه الصّمت، فإنّنا نقصد، ببساطة، أنّه كفّ عن الكلام لسبب ما. وعندما نحتار في أن نجد الكلمات المعبّرة، على هذا النّحو، فإنّ ما نريد أن نقوله، يكون، بالفعل، قد أصبح قريبًا منّا، على نحو خاصّ؛ باعتباره شيئًا ما يكون علينا أن نبحث عن كلمات جديدة (مناسبة) لتعبّر عنه[2].

وهو ما يسمح لنا بالقول، انطلاقًا ممّا سبق: إن مّاهية الكلام، كما هي ماهية الإنسان، لا توجد، أو بالأحرى لا تتحقّق فقط، في (الما) يقال ـ الآن ـ هنا ـ بل تتحقّق أيضًا في (الما) لا يقال، أو في الذي لا يزال في حالة تحجّب؛ لسبب ما.

لذلك فالأصل في الكائن البشريّ ـ تبعًا لهيدجر[3] ـ أنّه إنمّا «يصغي لقول المقال الذي (من شأنه أنّه) يحرّر نمط الوجود الإنسانيّ في خصوصيّته. هذا من جهة، ومن جهة أخرى، فإنّ من يتكلّم الآن ـ هنا، لا بدّ أنّه يتكلّم عن أشياء، ويسكت عن أشياء أخرى، وما يتكلّم عنه الآن ـ هنا، قد يكون هو نفسه الذي تكلّمه قبل الآن ـ هناك، وقد

(1) (نفسه).

(2) (نفسه)

(3) (ينظر: **إنشاد المنادى**: 29).

لا يكون، بل الأصل ألاّ يكون هو، بل غيره، وهو ما يدفعنا إلى التّسليم بحقيقة أوّليّة مفادها: أنّه لا يمكن لكلام الكائن المتكلِّم، أن يكون كلامًا متكلِّمًا كلَّ شيءٍ، في وقت واحد؛ فالأصل فيمن يتكلّم إلينا ـ نحن الذين نكالمه: نصغي إليه ونحاوره ـ أنّه سيتكلّم عن بعض الأشياء التي تعنينا، وتعنيه، وسيسكت عن بعض الأشياء التي لا تعنينا، ولا تعنيه، على الأقلّ، الآن ـ هنا، لحظة مكالمتنا إيّاه، أو تعاطينا الكلام معه، ولا يمكن أن يتكلّم إلينا، عن كلّ شيء، وفي كلّ وقت.

وهذا يقتضي القول: إنّ من سمات الكينونة المتكلّمة فضلًا عمّا سبق:

ـ أنها إنّما تتكلّم الكلامَ الذي به تكون كائنةً (متحقّقة الوجود) في كوننا الخاصّ أو العامّ، أي في كوننا الدّاخليّ الخاصّ، أو في كوننا الخارجيّ العامّ، أعني أنّها إنّما تتكلّم الكلامَ الذي به تكون متحقّقة الوجود/ الحضور في زمكان مكالمتنا لكلامها، وهذا يقتضي أنها تتكلّم الكلامَ الذي به تفرض حضورها الخاصّ في كوننا الخاصّ؛ نحن الذين نكالمها. وما نعنيه بكوننا الخاصّ، ما أطلقنا عليه في موضع لاحق، من هذه الدّراسة، «كون الأكوان» الذي به نكون نحن، ويكون، في الوقت نفسه، من (أو ما) نكالمه؛ ما (أو من) نصغي إليه ونحاوره. والكلام الذي تتكلّمه الكينونة المتكلّمة (أكانت إنسانيّةً أم نصيّةً) وبه تكون كائنةً في كوننا الخاصّ، بالمعنى المحدّد آنفًا، هو الكلام الذي يعنينا ويعنيها، أو الذي يستجيب لحاجتنا وحاجتها، في

الوقت نفسه، أو لنقل: إنّه الكلام الذي يفرض حضورنا جميعًا (مرسِلِين ومتلقّين)؛ كلّ في حضرة الآخر، ويفتح هويّتنا بعضها على بعض، بحيث نصير في حال من الصّيرورة والجدل، وهذا يقتضي أنّه الكلام القادر على مكالمتنا كلَّما كالمناه (أصغينا إليه وحاورناه) أو لنقل: إنّه الكلام القادر على تلبية حاجاتنا، وإشباع رغباتنا، في كلّ مرّة نصغي إليه ونحاوره.

وهذا يقتضي القول: إنّ من سمات الكينونة المتكلّمة، فضلًا عمّا سبق:

ـ إنّها، بالضّرورة، كينونة كليّة، مركّبة، ديناميّة، مفتوحة؛ زمنيًّا ومكانيًّا؛ فهي كينونة متحوّلة بصورة مستمرّة، إنها تتكلّم فرادتها واختلافها، في كلّ مرّة، بطريقة مختلفة، وهذا يعني أنّها فاعلة في الكلام الذي تتكلّمه (فعلَها في ذاتها، وفيما هي متكلّمةٌ فيه، وفيما هي متكلّمةٌ به، وفيما هي متكلّمةٌ له أو لأجله، وفيما (أو من) هي متكلّمةٌ إليه) ومنفعلةٌ به، صائرةٌ فيه، ومصيّرةٌ له، منتجةٌ له، وناتجةٌ عنه، في آنٍ معًا.

لذلك فلا غرابة إذن أن يُعَرَّفَ الإنسانُ عمومًا بأنّه، قبل كلّ شيءٍ، كائنٌ ناطقٌ أو متكلّم، وأنّه لا وجود له إلاّ في عالم التّكلّم: نطقًا أو كتابةً. ما يعني أنّ الإنسان يظلّ كائنًا غيرَ كائنٍ[1] أو بالأحرى، غيرَ متمكّنٍ، حتى يتكلّمَ،

(1) بمعنى كائن مصمت، ولا أقول: كائن صامت؛ لأنّ الصّمت ـ كما سبقت الإشارة ـ ضرب آخر من الكلام.

فإذا ما تكلَّمَ، كانَ، أي تحقّقت كينونته، على هذا النّحو أو ذاك، في هذا الكون أو ذاك، بهذا القدر أو ذاك.

وهو ما يسمح لنا بالقول ـ تبعًا لذلك ـ إنّ الإنسان، في أساس ماهيته، كلامٌ متكلِّمٌ باستمرار، و«ليس هو مجرّد شكل مميّز، أو مجرّد تكوين جسديّ، له خصوصيّته واستقلاليّته. إنّه هذا الكائن الذي يكون في عالم الكلام، ويكوّن داخل هذا العالم الذي ينتمي إليه بكلّ جوارحه، تمثيلاتٍ يعيش بفضلها، ويمتلك من خلال تلك القدرة الغريبة على تمثّل الحياة بالذّات»[1]. لذلك فهو بوصفه هذا الكائن النّاطق الذي من داخل اللّغة التي تحيط به ويتمثّل، حين ينطق، معاني الكلمات في العبارات التي يتلفّظ بها، وينتهي في آخر المطاف إلى تشكيل تمثيل للّغة ذاتها[2].

فبالكلام إذن يظهر الكائن المتكلّم ما هو (ماهيته)، وبه أو من خلاله، يؤسّس ماهيته.

(1 ـ 5)

غير أنّ السّؤال الذي علينا طرحه في هذا السّياق:

لكن ماذا نعني بالكلام الذي هذا شأنه، أو الذي يؤسّس لماهية الإنسان المتكلّم؟ وهل كلّ كلام يتكلّمه الإنسان يعدّ داخلًا في أساس ماهيته، أو مؤسّسًا لماهيته الإنسانيّة المتكلّمة؟

(1) (ينظر: فوكو (ميشيل) **الكلمات والأشياء**، مرجع سابق: 289).
(2) (نفسه: 290).

وهنا يمكن القول: إنّ الكلام الدّاخل في أساس الماهية الإنسانيّة، أو المؤسّس لماهية الإنسان المتكلّم عمومًا، ليس هو الكلام بمفهومه العامّ أو الشّائع، أي الكلام بوصفه عمليّة نطقٍ أو تصويت، أو بوصفه عمليّة تمثيل لما هو ممثّل، أو عمليّة تعبير مسموع أو مكتوب؛ منطوق أو مقروء، عمّا هو معبّر عنه، أو عمّا ينبغي تمثيله، أو التّعبير عنه للآخرين عمومًا، وإيصاله إليهم؛ إيحاءً أو تصريحًا، بل هو الكلام الخاصّ المتكلِّمُ خصوصيّةَ الإنسانِ المتكلِّم ذاته. والكلامُ المتكلِّمُ خصوصيّةَ الإنسانِ المتكلِّم، هو الكَلام الذي من شأنه أنّه يتكلّمُ حضورَ الكائنِ المتكلّم في كليّةِ الكون، والكلامُ الذي يتكلّمُ حضورَ الكائنِ المتكلّم في كليّةِ الكون، هو ـ حسب اعتقادنا ـ الكلام الذي يجسّد حضور الكائنَ المتكلِّم في حضرة ما نسمّيه بـ«كون الأكوان».

ويبقى السّؤال:

لكن ماذا نعني بـ«الكون» هنا؟ وبـ«كون الأكوان»؟ وكيف يتحقّق حضور الكائن المتكلِّم في حضرة أيِّ منهما، أو في حضرتهما جميعا؟!

(1 - 5 - 1)

الكون في الوعي العرفانيّ، حجاب الكينونة وشرطها، في آنٍ معًا، لذلك فهو (الكون) ما يرفضه الكائن العارف، ويسعى دومًا، إلى تجاوز وضعه الأنطولوجيّ في إطاره. ويتجلّى هذا الموقف العرفانيّ من الكون، بهذا المفهوم أوضح ما يتجلّى، في موقف كثير من العرفانيّين لعلّ أبرزهم:

ـ أبو حيّان التّوحيديّ الذي ما انفكّ يكابد هذه المهمّة الصّعبة، ويعمل بكلّ طاقاته الممكنة على الإفلات من قبضة ما أسماه بـ«الكون» وتجاوز وضعه الانطولوجيّ في إطاره، محذّرًا في خطابه من مغبّة السّقوط فيه، ومحرّضًا، في الوقت نفسه، على ضرورة تجاوزه، فقال في إشاراته الإلهيّة؛ موجّهًا خطابه إلى ذاته، أو إلى أحد مريديه السّالكين الذين يحرص على هدايتهم سبل الخلاص[1]: «وإيّاك وملابسة الكون، فإنّها تؤديك إلى الفرقة والبَين».

ويقول في موضع آخر[2]: «إذا سما بك العِزّ إلى علياء التّوحيد، فتقدّس، قبل ذلك، من كلّ ما له رَسمٌ في الكون، وأثرٌ في الحسّ، وبيانٌ في العيان».

ويقول أيضًا؛ محدّدًا طريق السّعادة: «فالسّعيد من لبس الأعيانَ بحقائقها، وعَرِيَ عن الأكوان وعلائقها»[3].

فنحن نلاحظ أنّ التّوحيديّ، قد حذّر مخاطبه في خطاب المقولة الأولى، من ملابسة الكون؛ لأنّ من شأن ملابسة الكون، في وعيه العرفانيّ، أنّها تفضي بالكائن العارف إلى الفُرْقَةِ (فرقته عن محبوبه الأوّل، أو عن ذاته، أو عن عالمه المثال الذي به يكون ذاته)والبَيْنِ (بمعنى

---

(1) **(الإشارات الإلهيّة**، تحقيق وتقديم، عبد الرّحمن بدوي، وكالة المطبوعات ـ الكويت، دار القلم، بيروت، ط أولى، 1981م: 259).

(2) (نفسه).

(3) (نفسه: 208).

الانفصال عن الذّات، أو عمّا به يكون ذاته، أو يكون هو هو، ولا يكون غيره).

أمّا في المقولة الثّانية، فيبيّن التّوحيديّ لمخاطبه الأثير أنّه ما من طريق أمامه كي يحضر في الحضرة الإلهيّة، أو في مقام كمال التّوحيد، إلاّ طريق واحد وحيد: أن يحضر أوّلًا: في مقام كمال التّجريد، بوصفه حضورًا في مقام التّقدّس أو التّطهّر من كلّ ما له صلة بالكون؛ لأنّ التّحلية، يجب أن تسبقها التّخلية، وكأنّ التّوحيديّ قد أخذ يقول لمخاطبه، بمقتضى هذا: إنّ عليك، لكي تكون أنت ذاتك، أن تتخلى عن كلّ ما ليس أنت ذاتك.

أمّا في المقولة الثّالثة، فبيّن التّوحيديّ أنّه ما من طريق إلى السّعادة، والفوز بالحضور، أو التّحقّق في مقام الكمال، إلاّ طريق واحد: أن نتلبّس الأعيان في ذاتها؛ أن نتماهى بالذّوات الكاملة، أو بالأشياء في ذاتها، وما من طريق إلى أن نتلبّس الأعيان في ذاتها إلاّ طريق واحد فقط: أن ننخلع أو نعرى عن الأكوان وعلائقها؛ فلكي تتمكّن من أن تتلبّس الأعيان، أو من أن تتحقّق في عالم الأعيان بذاتها، أو بحقائقها، يجب عليك أوّلًا أن تعرى ـ بمعنى أن تنسلخ أو تتجرّد من الأكوان وعلائقها، فلكي تتمكّن من تحقيق وجودك الخاصّ والخالص، كينونتك الخاصّة والخالصة في عالم الكمال الخالص، أو لكي تكون أو تصير أنت، يجب عليك، أن تتخلّى أوّلًا عمّا لستَ أنتَ، أو عمّا لا تكونه أنتَ ذاتك.

على أنّ ما يؤكّد هذا، من جهة ثانية، أنّ التّوحيديّ

قد قال، في موضع آخر، واصفًا مكابداته الرّوحيّة، وسعيه الدّائب باتّجاه ما يحقّق له تجاوز وضعه الأنطولوجيّ في إطار الكون، وما لا يكونه، أعني في إطار عالم الغير أو السّوى الذي يحجب كينونته الخاصّة أو الخالصة: «واعلم إنّي في حساب لا ينتهي، وعتاب لا ينقضي؛ لأنّي أُلَوِّح كالبرق المنتشرِ؛ فلا أُضِيءُ، ولا أستَضِيءُ؛ أتوارى في الظّلام كالمستَتِرِ؛ فلا أَغنَى، ولا أُغنِي، وقد عرفتُ آفتي، ووقفت على علّتي، وفطنت لمحنتي، وهي أشياء؛ فأعلاها وأعداها «الكون»؛ لأنّه محطّ البلاء، ومغار الحدثان، ومجلب الصّروف»[1].

فالكون بمقتضى هذا الوعي عبارة عن عالم الشّر والفساد الذي يأتي، عند التّوحيديّ، نقيضًا لعالم الخير والصّلاح، لذلك فهو (الكون) ينطوي على كلّ ما يستلب الأنا أناها، أو على كلّ ما يصادر على الموجود حريّةَ وجوده الخاصّ والخالص، إنّه عبارة عن كلّ ما يحول بين الكائن الحرّ، وإمكانات حريّته/كينونته الحرّة، ويجعله عاجزًا عن الكشف عن أناه الحقّ، أو عن إمكاناته الخاصّة والخالصة، فهو (الكون) إذن نقيض الكينونة، أو لنقل: إنّه حجاب الكينونة الخالصة، ومنطلقها، أو الطّريق إليها، في الآن نفسه.

على أنّ ما يؤكّد موقف التّوحيديّ هذا، ويؤازره من الكون، موقف عرفانيّين آخرين يأتي في طليعتهم:

---

(1) (نفسه: 213، 214).

ـ النِّفَّريّ، وابن عربيّ، وسواهما، فالنِّفريّ مثلًا، قد أخذ ينظر إلى «الكون» بوصفه «كلّ ما سوى الله»[1] لذلك فهو «ما تحرقه نار وقْفَة» الواقف بين يديه جلّ وعلا، أو هو، بالأحرى، ما «يتجاوزه الواقف (في وقفته) بين يدي ربّه»[2]. ومن هنا وجدناه يقول، في المواقف والمخاطبات: «وقال لي: من تعلّق الكونَ عرض له الكونُ»[3]. وقال لي: «كلّ جزئيّةٍ من الكون موقفٌ»[4].

ـ ومثل النِّفريّ بن عربيّ الذي نظر، هو الآخر، إلى الكون بوصفه كلّ «ما يحول بين الخلق والحقّ»[5] ولذلك فهو (الكون) ما على الخلق أن يجوزوه في رحلتهم إلى الحقّ. ومن هنا وجدناه يقول، موجّهًا خطابه إلى ذاته، أو إلى كلّ مريد أو سالك: «إذا سافرت في بحر الكون (بوصفه وسيطًا بين الحقّ والخلق) فارفع شراعك (كنايةً عن الاستعداد للرّحيل، ومكابدة الشّوق والرّحلة)، وإذا سافرت في بحر الحقّ، فلا ترفع شراعًا: سفينةُ نوح لماّ لم يكن لها شراعٌ مرفوعٌ قال فيها الحقّ: «تجري بأعيننا»[6].

ويقول في موضع آخر[7]: «فمن وقف مع الكون حرم

(1) (**المواقف والمخاطبات**: 133)

(2) (نفسه: 82).

(3) (نفسه: 133).

(4) (نفسه: 133).

(5) (**رسائل ابن عربي**: 2/ 35).

(6) (نفسه).

(7) (نفسه: 106).

مشاهدة العين، ومن وقف مع الهبات حرم لذّة السِّمات، ومن وقف مع المعرفة، حرم وجود الموصوف في الصّفة».

ويقول أيضًا، داعيًا إلى اختيار سبيل البقاء الذي ينسبنا إلى الله، على الفناء الذي ينسبنا إلى الكون[1]: «البقاء ينسبك إلى الله، والفناء ينسبك إلى الكون، فاختر لنفسك لمن شئت».

ـ أمّا الجرجانيّ، فقد عرّف الحجاب بأنّه: «كلّ ما يستر مطلوبك، وهو عند الحقّ، انطباع الصّور الكونيّة، في القلب المانعة لتجلّي الحقّ»[2]. لذلك فهو يعرّف الكون بأنّه: «اسم لما حدث» (في القلب) أو هو عبارة عن «حصول الصّورة (الكونيّة) في المادّة، بعد أن لم تكن حاصلة فيها»[3]. فهو (الكون) اسم لما يتكوَّن (في قلب العبد) أو يصير، بفعل امتزاج الصّورة بالمادّة[4].

وهذا يقتضي أنّ الكون يتطابق، في مفهومه، عند الجرجانيّ، مع مفهوم الحجاب؛ لأنّه إذا كان قد عرّف (الحجاب) بأنّه «كلّ ما يستر مطلوبك»، فقد عرّف (الكون) بأنّه عبارة «عمّا يحدث في القلب، من انطباع الصّور الكونيّة»، أو من صور الكائنات في القلب، على نحو يجعله غير أهل لتجلّي الحقّ في صفحته.

---

(1) (نفسه: 210).

(2) (**التّعريفات**، دار الكتب العلميّة، بيروت، 1995م، 82).

(3) (نفسه: 188).

(4) (نفسه).

على أنّ الكون، عند أهل التّحقيق عمومًا ـ كما يقول الجرجانيّ[1] ـ ويقصد بهم المتصوّفة، عبارة عن «وجود العالم من حيث هو عالم (موجود في ذاته)، لا من حيث هو حقّ «أو من حيث هو موجود لغيره».

فالكون بمقتضى تعريفه، عند أهل الحقيقة، عبارة عن عالم الوجود الخارجيّ المتحقّق وجوده في عالم الدّاخل، أو المنطبعة صورته في قلب الكائن، أو في ذهنه، أو في وعيه، بغضّ النّظر عن هويّته. أو لنقل: إنّه عبارة عن العالم الغُفْل، أي قبل أن يصبح عالمًا لوجودي أنا، أعني قبل أن يصبح مكوّنًا لكينونتي المتحقّقة الآن ـ هنا، أو طرفًا في علاقة وجوديّةٍ مباشرةٍ مع أناي.

والكون، بهذا المفهوم، يتطابق مع مفهوم العالم الذي يعرّفه الجرجانيّ نفسه بأنّه كلّ: «ما يعلم به الشّيء، أو هو عبارة عن كلّ ما سوى الله من الموجودات. وقد سُمّيَ عالمًا؛ لأنّه يُعلَمُ به الله من حيث أسماؤه وصفاته[2].

لذلك فكون الكائن، بمقتضى تعريف الجرجانيّ لكلّ من الحجاب والكون والعالم، هو عبارة عن حجاب الكينونة وشرطها، في آنٍ معًا، أو هو عبارة عمّا به يكون الكائن ذاته، أو لنقل: إنّه عبارة عمّا يُبِينُ (من البينونة) الكائنَ عن ذاته، ولكنّه يفرض عليه، في الوقت نفسه، أن

(1) (نفسه: 188).

(2) (نفسه: 145).

يكون ذاته؛ أو أن يسعى ـ بكلّ همّةٍ وإخلاصٍ ـ إلى امتلاك ذاته، أو إلى بناء كينونته الخاصّة والخالصة.

وهذا يقتضي أنّه (الكون) يمثّل عالم الكائنات/ الموجودات التي تقع خارج الكائن المتكلّم (في الأعيان أو في الأذهان) وتفرض شروط وجودها عليه لحظة تكلّمه، أو لنقل: إنّه بصورة ما، ما يمثّل ضرورةَ الكائن المتكلّم التي توازي حريّتَه، أو بالأحرى التي تفرض شروط حريّته في كلامه، أو لنقل: إنّه، بكلمة واحدة، كلّ ما يقف الكائنُ المتكلّم في مواجهته، سعيًا إلى تجاوز وضعه الأنطولوجيّ في إطاره، عبر كلامه. وهذا يقتضي أنّه ما يستهدفه الكائن المتكلّم بكلامه، سعيًا إلى تجاوزه في كلامه، أو خلاله.

وعليه فنحن نفهم الحريّة هنا، ونحدّد معناها، كما فهمها الجرجانيّ، وحدّد معناها، عند ما قال: «الحريّة، في اصطلاح أهل الحقيقة، الخروج من رقّ الكائنات (التي يتألّف منها كوننا الخارجيّ) وقطع جميع العلائق (بتلك الكائنات) والأغيار[1]. وهي على مراتب: حريّةُ العامّة: عن رقّ الشّهوات[2]. وحريّةُ الخاصّة: عن رقّ المرادات؛ لفناء

(1) الأغيار كلّ ما ليس من جنس الأنا، أو كلّ ما يمثّل نقيضًا للأنا من الموجودات الماديّة وغير الماديّة.

(2) المراد برقّ الشّهوات: مطالب الجسد، ضرورات الكون الماديّ (الأرضيّ) وهذا يقتضي التّحرّر من رقّ كائنات الكون الدّاخليّ، الماديّ أو الجسديّ، الرّغائب، أو الغرائز الجسديّة.

إرادتهم في إرادة الحقّ. وحريّةُ خاصّة الخاصّة: عن رقّ الرّسوم والآثار، لانمحاقهم في تجلّي نور الأنوار[1].

على أنّه يجدر بنا التّوقّف هنا عند هذه المرتبة الثّالثة من مراتب الوجود العرفانيّ الحرّ؛ أو من مراتب التّحرّر العرفانيّ، وأعني بها «حريّة خاصّة الخاصّة» التي تعني - كما عرّفها الجرجانيّ - :خروج الكائن الحرّ من رقّ الرّسوم والآثار..... إلخ، أو من رقّ صور الكائنات الكونيّة المنطبعة في قلب الكائن السّاعي إلى تحرير قلبه وروحه من رقّ تلك الصّور. فالمراد بالرّسوم والآثار هنا، الصّور الكونيّة المنطبعة في قلب الكائن، أو بقايا صور الكائنات الكونيّة المنطبعة في قلب الكائن الحرّ، أو السّاعي إلى تحرير قلبه، وتطهيره من تلك الصّور المانعة له من التّحقّق الحرّ (في عالم الحريّة الطليق من كلّ قيد)، أو من تجلّي نور الحقّ في قلبه. وكأنّه ما من طريق لتحرّر العبد أو لتجليّ نور الحقّ في قلبه، إلاّ طريق واحد فقط: أن يجلوَ الكائنُ مرآةَ قلبِه، أو أن يحرّرَ قلبَه من رقّ تلك الصّور، أن يخلّص قلبَه من كلّ ما علق به من صور الكائنات الكونيّةِ المنطبعةِ على صفحته.

وهذا يقتضي أنّ الحريّة التي سعى لها العرفانيّون، وكابدوا، كي يصلوا إليها، تعدّ من نصيب الرّوح/ القلب، ولا حظّ فيها للجسد، أو لكيانهم البشريّ ككلّ، فهي عندهم حريّة الدّاخل: القلب/ الرّوح من ضغوط الخارج:

(1) (نفسه: 86).

المادّة/ الجسد، أو من ضغوط كائنات الكون الدّاخليّ، عالم النّزوات والشّهوات، أو الغرائز، ومن ضغوط كائنات الكون الخارجيّ؛ عالم العلائق والأغيار، بشكل عام.

ولعلّ الحريّة بمفهومها هذا، وهي التي تعني، في ما تعني، التّحرّر من رقّ الكائنات الكونيّة، أو من رقّ صور الكائنات الكونيّة المنطبعة في قلب الكائن العارف ـ أكانت آتيةً من الخارج، أم من الدّاخل ـ هي المرتبة القصوى التي ظلّت تمثّل طموحَ كثير من العرفانيّين، ومحطّ أنظارهم، ما جعلهم يكابدون البحثَ عنها دومًا، فيصلون إليها حينًا، ويخفقون في الوصول إليها أحيانًا أخرى.

لذلك يمكن القول، انطلاقًا من كلّ ما سبق: إنّ الكون هو ما يمثّل ضرورةَ الكينونةِ المتكلّمةِ، وشرطها في الوقت نفسه؛ فهو قيد الحريّة، والدّافع إليها، أو باتّجاهها، أو لنقل: إنّه ما يفرض على الكائن المتكلّم أن يكون ذاته في كلامه، أو هو بتعبير آخر، ما به يكون الكائن المتكلِّمُ، ويكوِّنُ، أو ما به يصيرُ، ويصيِّرُ؛ المراد: ما به يصير ذاتَه، وليس أي ذات أخرى، ويصيّر كائنات الكون الدّاخلة في تكوين كينونته/ شخصيّته كائناتٍ من جنس ذاته؛ فهو عبارة عمّا به أو من خلاله تتحقّق كينونة الكائن المتكلِّم، ما به يَظهَرُ، ويُعرَفُ، أو ما به يختلف ويتميّزُ، فيصير ذاتَه غيرَ القابلة للاستنساخ على الدّوام[1].

---

(1) لذلك نجد أنّ تجاوز الكون، بمفهومه السّابق، مشروط، في الوعي العرفانيّ، بحضور العارف في أحد المقامات الآتية: =

= ـ بحضوره فيما أسماه النّفّريّ بـ«الوَقْفَة»؛ حيث الوقفة ـ حسب النّفريّ «نار الكون» وحيث لا يقرّ الكائن الواقف على كون، ولا يقرّ عنده كون، أي حيث يكون بمقدور العارف نفيَ نفسِه عن كائنات الكون، أو نفي كائنات الكون عن قلبه (**المواقف والمخاطبات**: 82).

ـ أو بحضوره في مقام «التّجريد» بوصفه مقام إماطة السّوى والكون من القلب والسّر».

ـ أو بحضوره في مقام «الغيبة» بمفهومها المحدّد عند الجرجانيّ، أي بوصفها غيبة القلب عن علم ما يجري من أحوال الخلق، فضلًا عن غيبته عن أحوال نفسه، بما يرد عليه من الحقّ؛ إذا عظم الوارد، واستولى عليه سلطان الحقيقة، ما يجعله حاضرًا بالحقّ، غائبًا عن نفسه، وعن الخلق (**التعريفات**: 163)، على نحو ما حدث للنّسوة اللاّتي قطّعن أيديهن؛ حين شاهدن يوسف؛ فإذا كانت مشاهدة جمال يوسف قد أدّت إلى مثل هذا، فكيف يكون غيبة مشاهدة نور ذي الجلال (ينظر: نفسه).

ـ أو بحضوره في مقام «السّكر والفناء» والسّكر، عند أهل الحقيقة، عبارة عن غيبةٍ بواردٍ قويّ، وهو يعطي الطّرب والالتذاذ، وهو أقوى من الغيبة، وأتمّ منها (نفسه: 120). والسّكر هو حالة الغياب عن الوعي وعن الجسد، في آنٍ معًا (**شطحات الصّوفيّة**: 31)؛ فهو سكر روحيّ، وما ينتج عنه لا ينتج بتأثير من غياب الجسد، بل ينتج، على العكس، بتأثير من الحضور الرّوحيّ الذي غيّب ـ من شدّة سطوعه ـ حضورُ الجسدِ (**الصّوفية والسّرياليّة**: 121). فهي عبارة عن حالة مكاشفة بين الصّوفيّ والله؛ حيث يكشف الله سرّه للرّوح؛ فيصير هوَ هي، وتصير هيَ هوَ (**شطحات الصّوفيّة**: 18). =

(2 ـ 5 ـ 1)

هذا على أنّه يجب الإشارة هنا إلى أنّ لكلّ كائنٍ كونين: خارجيّ (عامّ) وداخليّ (خاصّ)، والكون الخارجيّ (العامّ)، هو الكونُ الذي به يكون الكائنُ واحدًا من أفراد جنسه، لا يختلف عن أيّ منها البتّةَ، ومن ثمّ، فهو الكون الذي به ندرك كينونته الخارجيّة العامّة، وجودَه العلائقيّ العامّ أو المشتركَ، في إطار الكائنات الأخرى من جنسه، ومن غير جنسه، لذلك فهو يمثّل إطارًا لعلاقات الكائن الخارجيّة بغيره من الكائنات وشرطها، في آنٍ معًا، إنّه، بعبارة أخرى، ما به تتحقّق الكينونة العامّة أو المشتركة للكائن بشكل عام.

أمّا الكون الدّاخليّ (الخاصّ)، فهو الكون الذي به يكون الكائنُ ذاتَه الخاصّةَ والخالصة، أو هو الكونُ الذي به أو من خلاله يتعالى الكائن على وضعه في إطار الكائنات الأخرى، من جنسه، ومن غير جنسه، لذلك فهو الكون الذي به أو من خلاله، ندرك كينونته الدّاخليَّة الخاصّة، إنّه ما يمثّل خصوصيّةَ الكائنِ؛ سماته الشّخصيّة الخاصّة التي بها يكون ذاته الخاصّة الفرديّة المفردة، المغلقة والمعزولة، أو هو الكون الذي به يكون الكائن هذا الفردَ المفردَ المنفردَ.

= ـ أو بحضوره في مقام «الفناء» عن عالم السّوى، بوصفه الطّريق إلى الحضور في مقام «البقاء» في الحضرة الإلهيّة.

على أنّ ما يميّز الكائن البشريّ عمومًا عمّن سواه من الكائنات الأخرى، أنّ له ثلاثةَ أكوانٍ تتحقّق فيها أو خلالها، كينونته على وجه العموم:

- كون خارجيّ، يمثّل كونَه الاجتماعيّ العام، أو المشترك، أو عالَمَ الوجودِ «مَعَ» أو بـ«الاشتراك» مع الآخرين. وهذا يقتضي أنّه الكون الذي من شأنه أنّه يحتوي الكائنَ المتكلّم ويحوّله إلى غَيْرِيّتِه، أو لنقل: إنّه الكون الذي به يكون الكائنُ المتكلّم كائنًا اجتماعيًّا: عضويًّا وظيفيًّا قطيعيًّا.

- وكون داخليّ، يمثّل كونَه الخاصّ، غيرَ المشترك الذي به أو من خلاله، يكون ذاتَه الفرديّةَ المفردةَ، أو الذي به يكون هذا الكائن العاكف على ذاته، بوصفه هذا الكائنَ اللاّعضويّ، اللاّوظيفيّ، اللاّقطيعيّ.

- وكون داخليّ ↔ خارجيّ (= كلّيّ) به أو من خلاله يكون كائنًا كليًّا مركّبًا من الأنا والسّوى، أي بوصفه كائنًا مزدوجَ الهويّةِ؛ عضويًّا، ويرفض العضويّةَ، وظيفيًّا، ويتمرّد على الوظيفة، قطيعيًّا، ويخرج على القطيع. لذلك فنحن ندرك من خلال فعل التّكلّم المجسّد حضور الكائن في هذا الكون، حضورَ الكينونة المتكلّمة الكُلّ في إطار الكُلّ، أعني أنّنا ندرك كليّةَ الوضع الكينونيّ للكائن الإنسانيّ المتكلّم، في كليّة الكون (العالم).

وهذا يقتضي أنّه الكون الذي به أو من خلاله نكون هذه الكائنات المتكلّمة وسواها، في آنٍ معًا، أو لنقل: إنّه

الكون الذي يجعل مِنّا كائناتٍ متأرجحة بين: ما نحن، وما نريد أن نكون.

ويبقى السّؤال:

ولكن كيف نميّز بين هذه الأكوان جميعًا؟ وكيف يتحقّق لنا، بما نحن كائناتٌ متكلّمةٌ، الحضورُ ـ خلال فعل التّكلّم ـ في حضرتها جميعًا، أو في حضرة أيّ منها على حدة؟

(1 ـ 5 ـ 3)

وهنا يمكن القول: إنّه بحضور الكائن المتكلّم في الكون الأوّل (الخارجيّ العامّ)، وتكلّمه من أفق حضوره في حضرة كائناته، تتحقّق كينونته العامّة أو المشتركة؛ وجوده ـ مَعَ، أو «بالاشتراك» بوصفه ـ كما سبقت الإشارة ـ كائنًا عضويًا، وظيفيًّا، قطيعيًّا؛ يفكّر كما يفكّر باقي أعضاء الكيان الاجتماعيّ الذي ينتمي إليه، ويمثّل أحدَ أفراده، ويتكلّم كما يتكلّمون. وهذا يقتضي، أنّه يكشف لنا خلال فعل التّكلّم، من هذا الكون، وضعَه الكيانيّ (العلائقيّ) في إطار كونه الاجتماعيّ الذي يحتويه، ويؤطّره، أو لنقل: إنّه يكشف لنا الكينونةَ الجزءَ (والحامل لصفات الكلّ) في إطار الكُلّ؛ أعني في إطار علاقة الكائن المتكلّم بباقي أفراد المجموعة الاجتماعيّة التي ينتمي إليها، ويتكلّم بلسانها.

وبحضور الكائن المتكلِّم في الكون الثّاني (الدّاخليّ الخاصّ)، وتكلّمه من أفق حضوره في حضرة كائناته،

تتحقّق كينونته الخاصّة المغلقة؛ وجوده الفرديّ المنفرد، أي المعزول أو المنعزل عن باقي أفراد مجتمعه التّخَاطُبِيّ.

وهذا يقتضي أنّنا ندرك خلال تكلّم الكائن من هذا الكون، أو خلال فعل التّكلّم الصّادر عنه، انطلاقًا من هذا الكون، الكينونةَ الجزءَ في إطار الجزءِ، أعني في إطار ذاته، أو في إطار علاقته بإمكاناته الخاصّة، بما هو كائنٌ (فرديّ مفرد) قائمٌ بذاته، معزولٌ عن غيره، إنّنا ندرك وجودَه العاكفَ على ذاته، بمعزل عن عالم السّوى.

وبحضور الكائن المتكلّم في حضرة الكون الثّالث الكليّ، وتكلّمه، انطلاقًا من هذا الكون الذي نطلق عليه «كون الأكوان» تتحقّق كينونتُه الكليّةُ المركّبة أو المزدوجةُ، بوصفه هذا الكائنَ الكليَّ المنفتحَ على عالم الكلام، في كليّتهِ وانفتاحه، أي على عالم الكلام الخاصّ والعامّ في آنٍ معًا، ومن ثمّ، المنفتح على وضعه في إطار كائنات كونه الخارجيّ (الاجتماعيّ أو التّاريخيّ) وما يعلي عليه، أو يحقّق مسعى تجاوزه، في الوقت نفسه، ومن ثمّ، فهو يتكلّمه بوصفه هذا الكائنَ غيرَ المكتمِل (في كلامِه، وخارجَ كلامِه، أو في إطار علاقاته الخارجيّة والدّاخليّة، بكلّ ما هو خارجيٌّ عنه، أو داخليٌّ فيه) ولكنّه، مع ذلك، الباحثُ، في الوقت نفسه، عن اكتمالٍ ممكنٍ، خلالَ فعل التّكلّم الذي ينشئ، الآن ـ هنا، بما ينشأ عنه، ومن خلاله، من علاقاتٍ جديدةٍ ممكنةٍ.

لذلك فنحن ندرك خلالَ فعل التّكلّم الذي ينشئ، انطلاقًا من هذا الأفق، حضورَ كينونتِهِ الكليّةِ المركّبة أو

المزدوجَةِ، بوصفه، هذا الكائنَ المتأرجحَ بين: ما هو، وما يريد أن يكون، أو بوصفه هذا الكائنَ الممزّقَ الهويّةِ بين: واقعٍ يحياه، وممكنٍ يتطلّعُ إليه، ومن ثمّ، بوصفه: هذا الكائنَ الذي ما يَنِي يَبْنِي ـ خلالَ فعل تكلّمه الخاصّ ـ كينونتَهُ (الخاصّة والعامّة) باستمرار.

غير أنّ السّؤال:

لكن كيف يبني الكائن المتكلّم كينونتَه في كلامه، أو خلال فعل تكلّمه الخاصّ من هذا الكون؟ ما الطّريق الذي عليه أن يسلكه بالفعل، كي يكون بمقدوره بناءَ كينونته بصورة مستمرّة؟

(1 ـ 5 ـ 4)

وهنا نعتقد أنّه ما من طريق أمام الكائن البشريّ، كي يكون بمقدوره بناء كينونته المتكلّمة بصورة مستمرّة إلاّ طريق واحد: أن ينفتح وعيُهُ ـ خلالَ فعل التّكلّم ـ على كليّةِ وضعِهِ الأنطولوجيّ (الوجوديّ أو العلائقيّ) فيما مضى من أمره؛ في عالم الذّاكرةِ واسترجاعِ المواقفِ[1] وفيما سيأتي من أمره؛ في عالم الخبرة التّخيّليّةِ، واصطناع المواقف.

وهذا يقتضي انفتاح وعي الكائن المتكلّم ـ خلال فعل تكلّمه الخاصّ ـ في اتّجاهين متعاكسين:

(1) ليس بغية إعادة النّظر فيها وتقويمها فحسب، بل بغية تفكيكها وإعادة تركيبها، على نحو يحقّق تجاوزها، وبناء مواقف جديدة، تلائم حاضر الكائن المتكلّم ومستقبله.

• في اتّجاه ما به كان بائنًا (من البينونة) عن ذاته = فيما به كان ناقصًا؛ لأنّه تورّط في قول ما لا يعنيه، أو لأنّه تمكّن من قول ما يعنيه، لكن بشروط غيره، أو بطريقة قيّدت حريّته، وجعلته عاجزًا حتى عن (مجرّد) الإبانة عمّا في ضميره، بصورة صحيحة، تجعله راضيًا عن نفسه؛ كونه قد قال ما يرضي ضميره، ويخلي مسؤوليّته.

• وفي اتّجاه ما يعتقد، أو يخيّل إليه أنّه به سيكون (من الكينونة) ذاته، ولن يكون أحدًا سوى ذاته؛ لأنّه سيكون بمقدوره، حينذاك، قولَ ما يعنيه، وفقَ شروطه هو؛ لا وفق شروط غيره.

على أنّنا نعتقد أنّه ما من سبيل أمام الكائن المتكلّم، كي يكون بمقدوره الانفتاح على كليّةِ وضعه الأنطولوجي في كليّةِ ما ذكرنا، إلاّ أن يتمكّن هو نفسه من الحضور في حضرة ما أسميناه بـ«كون الأكوان» إذ هو الكون الوحيد الذي يمكننا نحن البشر، أو الذي نتمكّن خلاله ـ من الانفتاح على كليّةِ وضعنا الأنطولوجيّ: فيما مضى من عوالم الكلام، وفيما سيأتي من تلك العوالم، وبناء كينونتنا الكليّةِ المركّبة (والمميّزة) انطلاقًا منه، أو من وضعنا الأنطولوجيّ في إطاره.

(1 ـ 5 ـ 5)

لذلك نجد من سمات هذا الكون الذي نسمّيه «كون الأكوان»: أنّه بمثابة البرزخ الذي يفصل بين ما يكونه وضع الكائن المتكلّم في الكونَيْنِ: الدّاخليّ والخارجيّ، الخاصّ

والعام، ليُطِلَّ منه أو من خَلَلِهِ على عالم التّكلّم في الكونَيْنِ، في صيرورتهما وجدلهما.

وهذا يقتضي أنّه الكون الذي به، أو من خلاله يتمكّن الكائن المتكلّم من الإصغاء والحوار مع عالم الكلام المتكلم في الكونِين (أو انطلاقًا منهما) وصياغة كلامه/ وضعه الأنطولوجيّ (علاقاته الكليّةِ/الكيانيّةِ) في إطار كائناتهما (المتكلِّمة، أو المتكلَّم عنها). فمن «كون الأكوان» إذن أو من خلاله، يطلّ الكائنُ المتكلّم، أو ينفتح وعيه المتكلِّم ـ خلال فعل التّكلّم الحيّ الذي ينشئ: الآن ـ هنا، على عالم الكلام في كليّتِه وانفتاحه، أو في تحوّله وصيرورته. ومن «كون الأكوان» أيضًا أو من خلاله، نعيد صياغة وتكوين علاقاتِنا: بكلّ ما هو خارجٌ عَنّا، أو دَاخِلٌ فينا، ومن ثمّ، بكلّ ما يسهم في تشكيل كينونتنا المتكلِّمة في كلامِنا؛ الدّاخليّةِ أو الخارجيّةِ؛ الفرديّةِ، أو الجماعيّةِ؛ الخاصّةِ والعامّة أو المعمّمَةِ، فهو إذن الكون الذي يمكّن الكائنَ المتكلّمَ، أو الذي يتمكّن خلاله من الحضور في «كليّةِ الكون» أو في حضرة عالم الكلام في كليّتِهِ وانفتاحِه، ومن ثمّ، في وحدة الكينونةِ المتكلِّمَةِ؛ حيث لا يعود عالم الكلام المتكلَّم من هذا الكون، بالقياس على الكائن المتكلِّم ـ وكما ذهب إلى ذلك رامبو[1] ـ مؤلّفًا من داخلٍ وخارجٍ، أو من خاصّ وعامّ، أو من مادّةٍ وروحٍ، أي من

(1) (**الصّوفيّة والسّرياليّة**، دار السّاقي، بيروت، ط أولى، 1992م: 61).

مادّةٍ جامدةٍ، ومادّةٍ حيّةٍ، ومن ثمّ، من عالَمَين متناقضين: عالَمَ الخارج، وعالم الدّاخل، أو عالم الإدراك الحسيّ، وعالم الإدراك الرّوحيّ؛ الشّعوريّ أو العاطفيّ، بل يصبح عالمًا واحدًا، هو بمثابة «وحدة في حضورٍ حيّ واحدٍ»؛ حيث تبطل ـ حسب أدونيس[1] ـ معايير التّفرقة بين الوعي واللاّوعي، أو بين الموت والحياة، ولا يعود الموت أو اللاّوعي نقيضًا للحياة، أو انقطاعًا عنها، بل يصبح ـ والتّعبير لا يزال لأدونيس ـ وجهها الآخر، أو نوعًا آخر من الحياة، في هذه الوحدة، وفي حضورها الكونيّ، وهي الوحدة التي يسمّيها السّرياليّون «النّقطة العليا»[2].

لهذا يمكن القول، في وصف هذا الكون المحقّق للكائن المتكلّم الحضورَ في هذه الحَضْرَة/ الوَحْدَة، بأنّه الكون الذي يمكّننا (نحن البشر) أو الذي نتمكّن خلاله، من العُلُوّ على ذواتنا الجمعيّةِ التّاريخيّةِ المُعَمّمَةِ، وعلى ذواتنا الفرديّةِ المفرَدَةِ ـ المنجزة والمعزولة ـ في سبيل إعادة بناء ذواتنا الكليّةِ المركّبَةِ: الجمعيّةِ والفرديّةِ، في الآن نفسه، أو هو بتعبير آخر، ما يمكّننا من العلوّ على وضعنا السّوسيو ـ أنطولوجيّ، في عالم الضّرورة، في سبيل تجاوز وضعنا في إطار العالم نفسه، أو في سبيل الكشف عن ذواتنا في عالم الحريّة، أو لنقل: إنّه، بتعبير آخر، عبارة عمّا يُعْلِينا على وضعنا الكينونيّ في إطار كلّ ما من شأنه أن

---

(1) ينظر: نفسه: 38.

(2) ينظر: نفسه.

يُبِينَنَا (من البينونة) عن ذواتنا، في سبيل الكشف عن وضعنا الكينونيّ في إطار كلّ ما من شأنه أن يُكَوِّنَنا، أعني في إطار ما يبني كينونتنا الخاصّة والخالصة، وهذا يقتضي القول، في وصف هذا الكون، فضلًا عمّا سبق: إنّه الكون الذي به نكُونُ ونُكَوِّنُ، أو الذي به نَصِير، ونُصَيِّر، في الوقت عينه، أي الذي به نصير ذواتنا، وليس أحدًا سوانا، ونصيّر ما نحن صائرون به، وفيه، إلى ما نحن، أعني إلى شيء من جنس ذواتنا (المتكلّمة).

إنّه في حالة الكلام الشعريّ، على الأقلّ، الكون الذي به نصير شعراءَ (في أصل كينونتنا/ هويّتنا) وشاعرين (من الشّعور) في الوقت نفسه، بما نتكلّم عنه، وبه، وفيه، وله أو لأجله، وإليه. وهذا يقتضي القول في وصفه: إنّه عبارة عن الكون الذي به نكون ـ خلال فعل تكلّمنا ـ أو لا نكون، أي الذي به تتحقّق ذواتنا الخاصّة والخالصة، أو لا تتحقّق البتّةَ.

غير أنّ السّؤال الذي لا يزال يطرح نفسه بقوّة في سياق ما نحن فيه هنا:

لكن ما حقيقة هذا الكون؟ وكيف نعيشه، أو نكشف عن كينونتنا المتكلِّمة من خلاله؟

(1 ـ 5 ـ 6)

وهنا يمكن القول: إنّ من شأن هذا الكون، أنّه عبارة عن «كون رمزيّ، بَرزَخِيّ، خياليّ، نلوذ به، كلّما فرض علينا وضعنا السّوسيو ـ أنطولوجيّ في إطار الآخرين ذلك. وبما أنّه عبارة عن كونٍ رمزيّ برزخيّ، فهذا يعني أنّ كلّ

المعاني والأشياء والأوضاع التي ينفتح عليها وعينا المتكلّم خلاله، أو التي نستهدفها بفعل التّكلّم عبره، تمسي هي الأخرى، كائناتٍ كونيّةً رمزيّةً برزخيّةً؛ لا هي من جنس كائنات كوننا الدّاخليّ (اللاّمرئيّ)؛ لأنّها ـ بحسب تعبير ابن عربي[1] «ظاهرةٌ في الصّور (المرئيّ)، ولا هي من جنس كائنات كوننا الخارجيّ (المرئيّ)؛ لأنّ ظهورها فيما ظهرت فيه، من صورٍ مرئيّةٍ أمرٌ عارضٌ، على الأقلّ، بالقياس علينا نحن الذين نعيها ونتكلّمها أو نتكلّم عنها ـ الآن ـ هنا، لا بالقياس عليها هي ذاتها، أو في ذاتها.

ومن هنا كان هذا الكون الرّمزيّ البرزخيّ ـ في الوعي العرفانيّ، على الأقلّ ـ أوسعَ الأكوانِ جميعًا، وأقدرها جميعًا على فرض شروط التّأثير على كائنات كوننا الآخرين، لذلك فهو الكون الذي يمكّن الكائن المتكلّم الواعي من الجمع، في كلامه، أو خلال فعل تكلّمه، بين ما يكونه وضعه الأنطولوجيّ في الكونَيْنِ، وفرض شروط التّأثير الكلاميّ على كائناتهما. إنّه، على بحسب تعبير ابن عربيّ[2] بمثابة «مجمع البحرين»؛ بحرِ المجرّداتِ، وبحرِ المحسوساتِ، وفيه أو من خلاله، تتحوّل الكائنات المتكلِّمة، والمتكلَّم عنها، وبها أو من خلالها، يعاد بناءُ كينونتها الكليّةِ، بصورة مستمرّة.

هذا من جهة، ومن جهة أخرى، فإنّه بحضور الكائن

---

(1) (**الخيال عالم البرزخ والمثال**، جمع وتأليف: محمود الغراب، مطبعة زيد بن ثابت، دمشق 1984م: 13).

(2) (نفسه).

المتكلّم في حضرة هذا الكون الرّمزيّ البرزخيّ، يتحقّق له استحضار كلّ ما يمثّل موضوعًا لهمِّهِ من الكائنات الموجودة في الكونَيْنِ، ممّا يشكّل أصلًا لوضعه الكينونيّ، وشرطًا لتجاوز وضعه، وفرض حضوره النّوعيّ عليها بطريقة مختلفة، تحقّق له ولها الصّيرورةَ والتّجاوزَ الدّائمين.

لذلك فمن شأن هذا الكون، أنّه يحقّق الكونيّةَ للكائن المتكلّم المتحقّق حضوره في حضرته، أو في حضرة كائناته، ويمنحه، في الوقت ذاته، خصوصيّتَه، لذلك فهو، أي هذا الكون، يعدّ ـ بحقّ ـ كونًا خاصًّا بكلّ كائنٍ كونيّ فريدٍ؛ ذي مشروعٍ خاصّ، أعني أنّه كونٌ يلازم كلّ كائنٍ كونيّ فريدٍ، أي له مشاريعه الخاصّة، من جهة، وله إمكاناته الخاصّة في صياغتها، من جهة ثانية (=له طريقته الخاصّة في التّفكير، وفي التّعبير).

وهذا يقتضي أنّه كون خاصّ بكلّ كائنٍ مبدعٍ خلاّقٍ في أيّ مجال من مجالات الحياة كافّة؛ فهو كونٌ خاصّ بالأفراد المتفرّدين؛ المختلفين (عن باقي أفراد جنسهم) اختلافَ تميّزٍ وعبقريّةٍ، في الأساس[1]. وهذا يقتضي أنّه

---

(1) وليس خاصًّا بمجرّد الأفراد المفرّدين؛ لأنّ ثمّة فرقًا بين الفرد المفرد، والفرد المتفرد، فالفرد المتفرد، هو الفرد المتميّز، بذاته وبصفاته، أو بما تنهض فيه من إمكانات الاختلاف، والتّميّز عن باقي أفراد جنسه، أمّا الفرد المفرد، فهو الفرد الذي أفرد نفسه (عزلها) أو أفرده غيره، أي إنّه الفرد المعزول، أو المنفيّ عن عالم الآخرين، من قبل أفراد القطيع، أو الجماعة التي ينتمي إليها في الأصل.

الكون الذي به، أو من خلاله، يحقّق المبدعون إبداعَهم، أو الذي به أو من خلاله يكشف المبدعون عن عبقريّتهم. إنّه - بحقّ - مَجْلَى الوجود الإبداعيّ الخاصّ بكلّ كائنٍ مبدعٍ بامتياز.

فهو الكون الذي به، أو من خلاله، يتمكّن الكائن الفرد المتفرّد من صياغة وضعه الأنطولوجيّ في إطار ما هو متفرّدٌ به، أو من صياغة اختلافه وتميّزه، بطريقة توافقيّةٍ؛ تحقّق له قدرًا من التّآلف والانسجام مع ذاته، ومع الآخرين الذين يختلف عنهم ويتميّز، في الوقت نفسه، أو لنقل: إنّه ما يمكّن الكائنَ المتكلّمَ من صياغة مشاريعه الخاصّة بطريقةٍ تجعلها مفهومةً من لدن غيره، ومقبولةً، في الوقت نفسه، وبما يجعلها مشاريعَ عامّةً، أو مفتوحةً على العامّ والخاصّ.

وهذا يقتضي أنّه الكون الذي به، أو من خلاله، نعيد صياغة أكواننا الدّاخليّةِ والخارجيّةِ؛ الخاصّةِ والعامّةِ، بطريقةٍ تؤدّي إلى تجدّدها وتجديدها؛ باعتبار أنّه الكون الذي يمكّن الكائنَ الفردَ من إعادة النّظر في الأشياء، والأشخاص، والأوضاع، وإعادة صياغتها، أو صياغة وضعه (الأنطولوجيّ) في إطارها، بطريقةٍ تحقّق لها وله التّفرّد والاختلافَ، لذلك فهو الكون الذي به، أو من خلاله، نتمكّن من رَتْقِ الفَتق، أو من رَدْمِ الصّدع؛ صدعِ الاختلاف الذي بيننا وبين الآخرين الذينَ نختلف عنهمْ ونتميّز، أو لنقل: إنّه الكون الذي به، أو من خلاله، نحقّق لأنفسنا قدرًا من التّوازن والانسجام، في علاقتنا بذواتنا وبالآخرين الذين نختلف عنهم ومعهم.

وهذا يقتضي القول، في وصف هذا الكون أخيرًا: إنّه الكون الذي يمكّننا، أو نتمكّن من خلاله، من كَوْنَنَةِ ذواتنا المتكلّمة، وفَرْدَنَةِ الكونِ، وبما يعني أنّه الكون الذي به، أو من خلاله، نكون كائناتٍ كونيّةٍ، وبه أو من خلاله، تكون كائنات أكواننا (الدّاخليّة والخارجيّة التي نتكلّم عنها وبها وفيها ولها) كائناتٍ ذاتيّةٍ (مُذَوَّتة). لذلك فهو الكون الذي به، أو من خلاله، نكون كائناتٍ متمكّنة (متحقّقة الوجود) في كليّةِ الكون: العامّ والخاصّ، على السّواء. وهذا يقتضي أنّه الكون الذي يمكّننا من التمكّن، أي من الهيمنة والسّيطرة على عالم الكلام في كليّته، بحكم أنّه الكون الذي يعلينا على كائنات الكون الدّاخليّ والخارجيّ، أو على وضعنا الانطولوجيّ في إطار تلك الكائنات، بحيث يحرّرنا من ضغطها، لأنّه يمنحنا القدرة على احتوائها والسّيطرة عليها، إنّه الكون الذي يعلينا على الأكوان الأخرى جميعًا على نحو يمنحنا القدرة على مفارقتها واحتوائها أو السّيطرة عليها، في الوقت عينه.

ويبقى السّؤال:

لكن كيف يتحقّق للكائن المتكلّم الحضور في حضرة أيّ من هذه الأكوان الثّلاثة، أو في حضرتها جميعًا؟ وما طبيعة الكلام/ النّص النّاتج عن حضوره في حضرتها جميعًا أو في حضرة أيٍّ منها على حِدَةٍ؟!

ـ 2 ـ
مقام التكلّم وأنواعه

وحتى نتمكّن من الإجابة عن هذه التّساؤلات وسواها، بصورة علميّةٍ دقيقةٍ، نعتقد أنّه يلزمنا العودة بالكلام الذي نتكلّمه جميعًا إلى لحظة انبثاقه الأولى أو إلى أصل الوضع الذي منه ينبثق الكلام عمومًا، أي إلى مقامات التّكلّم عمومًا، بما تمثّله من أوضاع، وما ينجم عنها من أنماط مختلفة للكلام عمومًا. نقول هذا انطلاقًا من اقتناعنا الرّاسخ بأنّ المقامات، بما تمثّله من أوضاعٍ سوسيو ـ أنطولوجيّة ـ ثقافيّةٍ (قارّة نسبيًّا) هي التي تستدعي أقوالَنا، وتصوغ مقالاتنا (أفكارنا وتصوّراتنا، شبكة علاقاتنا، ورؤانا لعالم الوجود) التي تصوغ هي الأخرى، بدورها، أقوالَنا وفِعالَنا، أو لنقل: إنّها (المقامات) هي التي تفرض علينا أن نقول ما نقول بالطريقة التي نقول، أو كل بطريقته الخاصّة[1].

(1) ينظر: الحميريّ (عبد الواسع): «**ما الخطاب وكيف نحلّله**»؟ المؤسّسة الجامعيّة للدّراسات والنّشر والتّوزيع (مجد) بيروت، ط أولى، 2008م: 51.

على أنّ الأصل في المقام، أنّه - بحسب دلالته اللّغويّة والبيانيّة - عبارة عن موضع الإقامة والقيام والمقاومة والقوامة والقيّوميّة[1].

أمّا المَقَامة - بفتح الميم - فهي الإقامة في المكان، متضمّنًا: ملازمة المكان، وعدم مغادرته إلى غيره. وقيل: بل هي الجماعة (المقيمة في المكان)، ومنه قول الشّاعر:

وفيهم مقامات حِسانٌ وجوههم.......[2].

أمّا الاستقامة فتطلق، ويراد بها: الطّريق الذي يكون على خطٍّ مستوٍ، واستقامة الإنسان: لزومه المنهج الصّحيح المستقيم، ومنه قوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ قَالُواْ رَبُّنَا ٱللَّهُ ثُمَّ ٱسْتَقَـٰمُواْ﴾[3].

وتقويم الشّيء: تثقيفه، ومنه قوله تعالى: ﴿لَقَدْ خَلَقْنَا ٱلْإِنسَـٰنَ فِىٓ أَحْسَنِ تَقْوِيمٍ ۝٤﴾[4]. ففي الآية إشارة إلى ما خصّ به الإنسان من بين الحيوان من العقل والفهم، وانتصاب القامة الدّال على (كمال خلقته) واستيلائه على كلّ ما في هذا العالم. وتقويم السّلعة: بيان قيمتها.

(2 - 2)

أمّا في القرآن الكريم فقد ورد ذكر المقام في مواضع

(1) (ينظر: مادّة (القوم) في **القاموس المحيط**).
(2) (**معجم ألفاظ القرآن** (قوم) 432 وما بعدها).
(3) سورة فصّلت، الآية: 30.
(4) سورة التّين، الآية: 4.

مختلفة منه، وتمحورت دلالته، في الجملة، حول عدد من الدّلالات المركزيّة، أبرزها:

ـ موضع حضور العبد في الحضرة الإلهيّة، أو موضع قيام العبد بواجب العبوديّة (لله جلّ جلاله)، أي بوصفه موضع قيام العبد بواجب الخضوع والطّاعة لله عزّ وجلّ. وقد دلّ على هذا المعنى قوله تعالى: ﴿وَإِذْ جَعَلْنَا ٱلْبَيْتَ مَثَابَةً لِّلنَّاسِ وَأَمْنًا وَٱتَّخِذُوا۟ مِن مَّقَامِ إِبْرَٰهِـۧمَ مُصَلًّى﴾[1]. إذ المراد بالمقام هنا، موضع أداء الصّلاة، أو موضع إقامتها على وجهها، وتوفيتها حقّها من الشّروط والأركان.

ـ وموضع الإقامة وتلقّي الكرامة أو أثرها. وقد دلّ على هذا المعنى قوله تعالى ﴿فَأَخْرَجْنَٰهُم مِّن جَنَّٰتٍ وَعُيُونٍ ﴿٥٧﴾ وَكُنُوزٍ وَمَقَامٍ كَرِيمٍ ﴿٥٨﴾﴾[2].

ـ وموضع تألّق الحضور الإلهيّ، وانكسار العبد في هذه الحضرة؛ خوفًا وطمعًا. وقد أوحى بهذا المعنى قوله تعالى: ﴿وَلِمَنْ خَافَ مَقَامَ رَبِّهِۦ جَنَّتَانِ ﴿٤٦﴾﴾[3].

ـ وموضع الإقامة الإنّيّة أو الزّمنيّة الموقّتة في المكان (مكان جلوس الملك الآمر النّاهي). وقد دلّ على هذا المعنى قوله تعالى: ﴿قَالَ عِفْرِيتٌ مِّنَ ٱلْجِنِّ أَنَا۠ ءَاتِيكَ بِهِۦ قَبْلَ أَن تَقُومَ مِن مَّقَامِكَ﴾[4]. فهذه الآية تشير إلى أنّ المقام، قد يطلق

(1) سورة البقرة، الآية: 125.
(2) سورة الشّعراء، الآية: 58.
(3) سورة الرّحمن، الآية: 46.
(4) سورة النّمل، الآية: 39.

ويراد به «موضع تألّق الحضور الإنّيّ» أي المتحقّق: الآن ـ هنا، في لحظة القول، أو التلفّظ عمومًا.

ـ وموضع الإقامة الزّمانيّة أو التّاريخيّة (أو موضع التّفاعل الاجتماعيّ أو التّاريخيّ مع الآخرين). وقد دلّ على هذا المعنى قوله تعالى: ﴿وَٱتْلُ عَلَيْهِمْ نَبَأَ نُوحٍ إِذْ قَالَ لِقَوْمِهِۦ يَٰقَوْمِ إِن كَانَ كَبُرَ عَلَيْكُم مَّقَامِى﴾[1] إذ المراد: إقامتي بينكم، فهذه الآية تشير إلى أنّ المقام، قد يطلق ويراد به، شبكةَ العلاقات الاجتماعيّة التي تربط الكائن المتكلّم الفرد بكائنات كونه الاجتماعيّ، ممن هو مقيم بينهم، وفيهم، أو في إطارهم، أو لنقل: إنّه قد يطلق ويراد به ـ حسب هذه الآية:

ـ «موضع تألّق الحضور الاجتماعيّ أو التّاريخيّ في فضاء زمكانيّ= علائقيّ، تفاعليّ، جدليّ= تاريخيّ في عالم العلائق الخارجيّة (الاجتماعيّة)، أو في «عالم الوجود ـ مع» أو بالاشتراك.

ـ وموضع الإقامة المقيمة في هاوية اللاّ ـ زمانيّة، أو اللاّ ـ تاريخانيّة في عالم الأزل، أو الأبد: عذابًا في نار جهنّم، أو نعيمًا في جنّة الخلد. ويوحي بالأوّل قوله تعالى في وصف نار جهنّم: ﴿إِنَّهَا سَآءَتْ مُسْتَقَرًّا وَمُقَامًا ﴿٦٦﴾﴾[2]. ويوحي بالثّاني قوله تعالى، في وصف ما أعدّه الله لعباده

(1) سورة يونس، الآية: 71.
(2) سورة الفرقان، الآية: 76.

المؤمنين في الجنّة: ﴿عَسَىٰٓ أَن يَبۡعَثَكَ رَبُّكَ مَقَامًا مَّحۡمُودًا﴾[1]، حيث تشير الآية الأولى، إلى أنّ المقام قد يطلق ويراد به «موضع الإقامة المقيمة»، المستقرّة بصورة نهائيّة في هاوية اللاّ ـ زمانيّة، أو في هاوية المكان، أو في عمقه، حيث لا زمان، أو حيث المكان (جهنّم/ موضع مكابدة العذاب) مجرّدًا من الزّمان، أو مسلوخًا من كلّ إمكانيّة للتّزمّن، أي من كلّ إمكانيّة للإفلات من قبضة المكان (المَقرّ أو المستقرّ) القعر[2]. وهذا يقتضي أنّ المقام قد يغدو:

ـ بمثابة موضع لحضور السّلطة وممارستها على الآخرين (الذين نتوجّه إليهم بملفوظنا). وقد يكون بمثابة موضع لتلقّي أثر السّلطة، أي بمثابة موضع للإذعان والخضوع لسلطة القول المقول (ما قيل ويقال). وقد يكون بمثابة موضع خضوع وإخضاع للسّلطة، أو بمثابة موضع تبعيّة واستتباع، في الوقت نفسه؛ موضع تبعيّة للآخرين (الذين نتوجّه إليهم بقولنا) أو لسلطة علياً (هي سلطة اللّغة، أو النّسق، أو المؤسّسة، أو الجماعة أو المجموعة، أو النّظام الاجتماعيّ للفئة، أو الطّبقة التي ينتمي إليها القائل الفرد والمقول له، في الوقت نفسه) وموضع استتباع الآخرين لتلك السّلطة العلياَ.

إنّه (المقام) في كلّ الأحوال، عبارة عن موضع

---

(1) سورة الإسراء، الآية: 79.

(2) ينظر: الحميريّ (عبد الواسع): **«ما الخطاب وكيف نحلّله»؟** مرجع سابق.

التّفاعل والجدل مع مجمل الأوضاع والأعراف والتّقاليد السّائدة في لحظة تاريخيّة تواصليّة ما.

(3 ـ 2)

ولأنّ ما يعنينا، في سياق ما نحن فيه هنا، هو الكشف عن طبيعة مقام التّكلّم عمومًا، ودوره في صياغة نصوص كلامنا عمومًا، فإنّه يمكن القول، في تحديد ماهية مقام التّكلّم عمومًا: إنّه يتفاوت ويختلف باختلاف أحوال المتكلّمين، وقدرتهم على التّفاعل والاستجابة، أو الجدل مع شركائهم خلال عمليّة التّواصل، إضافة إلى اختلاف دوافعهم الكامنة خلف عمليّة التّكلّم.

ما يسمح لنا برصد ثلاثة أنماط من مقامات التّكلّم عمومًا، وذلك لأنّ مقام التّكلّم لا يخلو:

● إمّا أن يكون بمثابة موضع للإقامة المقيمة؛ إقامة كلّ طرف من أطراف العمليّة التّواصليّة فيما هو محدّد له أن يقيم فيه، أو في ما يمثّل موضعًا لإقامته؛ متضمّنًا لزوم كلّ طرف من أطراف العمليّة التّواصليّة ما يجب عليه أن يلزمه من مجاري الكلام، وأن يلتزم به (من أنظمة وسنن).

● أو يكون بمثابة موضع للإقامة والمقاومة، في آن معًا، أو بمثابة موضع للإقامة والقيام؛ حسّيًا ومعنويًّا: حسّيًا بوقوف الكائن المتكلّم أمام مخاطَبيه (على المنبر مثلًا) ليلقي عليهم ملفوظات كلامه المعبّرة عن مقالته، أو ليبلغهم خطابه (رسالته)، ومعنويًّا بأداء الكائن المتكلّم ما يجب عليه أداؤه نحو من يتكلّم إليهم أو يخاطبهم، ونحو ما

يتكلّم عنه (موضوع الكلام)، ونحو ما يتكلّم به (لغة الكلام)، ونحو ما يتكلّم فيه (مقام التكلّم وسياقه)، ونحو ما يتكلّم له أو لأجله (غرضه من التكلّم) في ملفوظات كلامه؛ فهو موضع قيام الكائن المتكلّم؛ حسّيًا ومعنويًّا بما يجب عليه القيام به نحو ذاته المتكلّمة، من جهة، ونحو الأطراف الأخرى التي يتبادل وإياها، أو يصوغ لأجلها نصوص كلامه، من جهة أخرى. وهنا يغدو مقام التّكلّم، بهذا المعنى بمثابة موضع تفاعل وجدل مع كلّ أطراف عمّيلة التّواصل بدون استثناء.

● أو يكون بمثابة موضع للقوامة والقيّوميّة، أي بمثابة موقع لممارسة السّلطة، وفرض الإرادة من طرف واحد فقط، هو الكائن المتكلّم أو من يمثّله، أو يرمز إليه، أو يتكلّم باسمه، ومن ثمّ، فهو بمثابة موضع لتعالي الكائن المتكلّم على عالم الكلام برمّته، وممارسة السّلطة على عالم ما يتكلّم عنه، وفيه، وبه، وله أو لأجله، وإليه. وما نعنيه بالكائن المتعالي هنا، الكائن المفارق بذاته وصفاته لما هو قائمٌ به، ولما هو قيّومٌ عليه، في الوقت نفسه، أي لمن يتلفّظ إليه، ولعالم التّلفّظ، في الوقت نفسه. وهذا انطلاقًا من أنّ فعل القوامة والقيّوميّة يتضمّن، أو يستلزم فعل التّعالي، كضرورة له، أو لنقل: إنّ ممارسة السّلطة كتجسيد لفعل القوامة والقيّوميّة تقتضي أن يكون القائم به، أو من يمارسه كائنًا متعاليًا؛ أي مفارقًا بذاته وصفاته لما هو قائمٌ به، ولما (أو من) هو قيّومٌ عليه.

وهذا يقتضي القول: إنّ الأصل في مقام التّكلّم

عمومًا، أنّه قد يمثّل، لبعض المتكلّمين أو للسّواد الأعظم منهم، موضعًا للاستلاب والتّبعيّة؛ تبعيّة الكائن المتكلّم لما يتكلّم عنه، وبه، وفيه، وله أو لأجله، وإليه، وخضوعه، في كلامه، لشروطه كاملةً، ما يحيل الكائن المتكلّم، في هذا المقام، أو انطلاقًا منه، مجرّد أداة تابعة، أو ناطقة باسمه. وهنا يغدو مقام التكلّم هذا، بالنّسبة لهذا الفريق من المتكلّمين، بمثابة موضع لتألّق الحضور التّبعيّ أو الاجتماعيّ، لا أكثر.

على أنّ المقام قد يمثّل، بالنّسبة لفريق آخر من المتكلّمين، موضعًا لتألّق حضورهم الفرديّ المنفرد؛ بحكم أنّه يمثّل مركزًا لشعورهم الفرديّ بذواتهم الفرديّة المفردة، ولشعورهم ـ من ثمّ ـ بفرادتهم وتفرّدهم، دون باقي أفراد مجتمعهم التّلفّظيّ الذي ينتمون إليه (المقام بوصفه موضعًا للقوامة والقيّوميّة).

على أنّ المقام قد يمثّل، بالنّسبة لفريق ثالث من المتكلّمين، موضعًا لتألّق حضورهم الكيانيّ أو الكُليّانيّ المركّب؛ بحكم أنّه يمثّل موضعًا لانفتاحهم وتفتّحهم على كليّة أوضاعهم السّوسيو ـ أنطولوجيّة الخاصّة والعامّة، في عالم ما يتكلّمون عنه وبه وفيه وله وإليه، أي في عالم الكلام الكليّ المنفتح، في تفتّحه وانفتاحه.

ما يعني أنّ مقام التّكلّم، قد يكون بمثابة موضع لانطلاق الكائن المتكلّم وتحرّره، وقد يكون بمثابة موضع لتعالي الكائن المتكلّم وتسلّطه؛ وقد يكون بمثابة موضع

لسقوط الكائن المتكلّم واحتوائه، أو لاستلابه وتأطيره.

فنحن إذن إزاء ثلاثة مقامات للتلفّظ عمومًا؛ تُنتِجُ، أو يَنتُج عنها ثلاثة أنماط من الملفوظات (المقالات) والنّصوص التي تجسّد، في جملتها، حضور ثلاثة أشكال من أنظمة التّفاعل/ التّواصل السّوسيو ـ ثقافيّ على النّحو الآتي:

● مقام هو عبارة عن موضع لإقامة المتلفّظ (للزومه والتزامه) وسقوطه في عالم ما يتلفّظ عنه، وبه، وفيه، وله، وإليه. ويمكننا اعتبار المقام الذي هذا شأنه، بمثابة موضع لتألّق الغياب، أو لتألّق الحضور التّبعيّ أو الوظيفيّ للكينونة المتلفّظة، بشكل عام.

● ومقام هو عبارة عن موضع لإقامة المتلفّظ ومقاومته، أو لتفاعل المتلفّظ وجدله مع عالم ما يتلفّظ عنه، وبه، وفيه، وله، وإليه. ويمكننا اعتبار المقام الذي هذا شأنه، بمثابة موضع لتألّق الحضور الكليّ أو الجدليّ للكينونة المتلفّظة، بشكل عام.

● ومقام هو عبارة عن موضع لإقامة المتلفّظ وقوامته، أو قيّوميّته (ممارسته السّلطة) على عالم ما يتلفّظ عنه، وبه، وفيه، وله، وإليه، ويمكننا اعتبار المقام الذي هذا شأنه بمثابة موضع لتألّق الحضور المتعاليّ أو المتسلّط للكينونة المتلفّظة، بشكل عام.

(4 ـ 2)

على أنّ من شأن مقام التّلفظ بمفهومه الثّالث والأخير أنّه يعدّ موضعًا لتعالي الكينونة المتلفّظة على عالم ملفوظاتها، متضمّنًا تعاليها على عالم ما تتلفّظ به، وعنه، وفيه، وله أو لأجله.

على أنّه يجب الإشارة هنا إلى أنّنا لا نعني بتعالي الكينونة المتلفّظة في ملفوظ هذا المقام، أنّ الكائن المتلفّظ، في ملفوظ هذا المقام، لا يقبل الارتباط بأفعال الوعي القصديّة في علاقة ما، وإنما نعني أنّه لا يكون مدينًا في أسلوبِ تلفّظه/ شكل وجوده التّلفّظي وبنيته (=ماهيته) لتلك الأفعال، فالكائن المتعالي «لا يكون متعاليًا ـ فقط ـ على أفعال الوعي المتلفِّظ القاصِدَةِ، ولكنّه يكون أيضًا متعاليًا على المعنى الذي به يكون مقصودًا، أي على معناه الذي يوهب له في فعل القصد»..

(1 ـ 4 ـ 2)

أمّا مقام التّلفّظ بمفهومه الأوّل الذي وصفناه بأنّه عبارة عن موضع لإقامة الكينونة المتلفّظة، فمن شأنه أن يشكّل موضعًا لاحتواء الكائن المتلفّظ وتأطيره، أو لاستلابه وتبعيّته، وسقوطه في عالم ما يتلفّظ عنه، وبه، وفيه، وله، وإليه، وتبعيّته لكلّ ذلك. لذلك فهو عبارة عن موضع حضور فيما يغيِّب حضور الكائن المتلفّظ، أو فيما يخفي ويحجب كينونته المتلفّظة من عوالم التلفّظ وأنظمته السّابقة في

الوجود على وجوده (الإنّي)، أو فيما يحتويه، ويؤطّره من تلك الأنظمة والعوالم، أو فيما يستلبه إرادته، ويصادر حريّته في تكلّم ذاته، على نحو يبرز شخصيّته/ خصوصيّته في كلامه.

لذلك يمكن النّظر إلى مقام التّلفّظ الذي هذا شأنه، بوصفه موضعًا لسقوط الكينونة المتلفّظة: الآن ـ هنا، في نسق التلفّظ الجاهز؛ وإجراء ملفوظها مجرى هذا النّسق، وهذا انطلاقًا من أنّ مجاري التلفّظ/أنساقه، وموضوعاته جاهزة؛ ولغة التلفّظ/أنظمته جاهزة أيضًا، وما على الكائن المتلفّظ: الآن ـ هنا إلاّ أن يجري ملفوظه في مجاري التلفّظ السّائد والمألوف. فالسّقوط، هنا يعدّ سقوطًا في نسق التلفّظ الجاهز؛ موضوعاتٍ وطرائقَ تعبير.

لذلك فمقام التّلفّظ، وفق هذا المنظور:

● عبارة عن إطار سوسيو ـ ثقافي حضاريّ، من شأنه أنّه يحوي ويحتوي، أو ينظّم وينتظم؛ ينظّم أحوالنا (نحن المتلفّظين) وتنتظم خلاله علاقاتنا بعضنا ببعض، ويصوغ تفكيرنا، بطريقة تلائم انتماءنا، أو تسهم ـ بالأحرى ـ في ترسيخ وعينا الاجتماعيّ المبرمج. وهذا يقتضي أنّ المقام بهذا المعنى:

● عبارة عمّا يُمَوْضِعُنا في إطار الآخرين، أو لنقل: إنّه عبارة عمّا يؤطّرنا، ويصوغ وعينا المؤطّر ثقافيًّا واجتماعيًّا، إنّه عبارة عن موضع تنظيم دوافعنا، وكبح جماح رغباتنا، لذلك فهو بمثابة موضع لزوم أنظمة الاتّصال

والتّواصل، والتزام بما ترّسخ من تلك الأنظمة والسّنن، أو القوانين.

● والمقام، بهذا المعنى، يتألّف من مكوّنات العالم الإدراكيّ المشترك؛ بوصفه عالم الحقائق والوقائع، وقد انعكست، في الوعي الجمعيّ للأفراد المتلفّظين، بما ينطوي عليه هذا العالم من رموز إدراكيّة مشتركة، وأنظمة ترميز مشتركة، تشير، في جملتها، إلى ماهيات وجواهر قارّة (وليس إلى علاقات طارئة متحوّلة)، لذلك فمن شأن سيادة العالم الإدراكيّ المشترك في مرحلة معيّنة، أنّه هو الذي يصوغ وعينا المتلفّظ، في تلك المرحلة؛ فيجعلنا نفكّر، ونشعر (ونتلفّظ) بطريقة واحدة موحّدة على الدّوام.

● على أنّه يجب الإشارة هنا، إلى أنّ من شأن العالم الإدراكيّ المشترك هذا، أنّه ينطوي على:

● وحدة المرئيّ المشترك؛ الأفق الزّمكانيّ المحيط بأطراف العمليّة التّلفظيّة.

● وعلى نظام الرّؤية، أو الإدراك، أو المعرفة المشتركة بين تلك الأطراف جميعًا.

● وعلى منظومة القيم المشتركة التي نؤمن بها جميعًا، وبموجبها نقيّم الأشياء والأشخاص، والأوضاع، ونحكم عليها، سلبًا أو إيجابًا، أو قل: إنّه ينطوي على (بنية) النّظام (الثّقافي والأخلاقيّ) الذي بموجبه نتّخذ موقفًا من الأشياء والأشخاص الدّاخلة في عالم تلفّظاتنا؛ سلبًا أو إيجابًا، حبًّا أو كرهًا، قبولًا أو رفضًا، رغبةً فيها، أو

عنها، ما يحصر تلفّظنا، من هذا المقام، بمقتضى ذلك في: المرئيّ، المعروف، المحبوب أو المرغوب فيه، أي فيما نراه؛ لأنّنا نعرفه، ونحبّه، أو نرغب فيه، ونميّزه.

● لذلك فهو (العالم الإدراكيّ المشترك) يتألّف إذن من جملة العناصر التي تشكّل أو يتشكّل منها وضعنا السّوسيو ـ انطولوجيّ المشترك، بوصفه:

● ما نعانيه جميعًا، أو ما يهمّنا جميعًا، ما يفرض حضوره علينا جميعًا.

● ما نعرفه جميعًا، ونميّزه.

● ما نقبله، أو نرفضه جميعًا.

وبما يؤكّد أنّه يتألّف: من عالم الهمّ المشترك في حياتنا، ومن الإطار المشترك لتفكيرنا، ومن النّظام المشترك لتعبيرنا.

(2 ـ 4 ـ 2)

أمّا مقام التّلفّظ بمفهومه الثّاني؛ أي الموصوف بكونه موضعًا لإقامة الكينونة المتلفّظة وقيامها أو مقاومتها، أو بوصفه موضعًا لجدليّة العلوّ/السّقوط، فالأصل فيه، أنّه ينطوي على بنية كليّة مزدوجةٍ، ويجسّد، في الآن نفسه، حضورَ «وحدة الثّبات والتّغيّر» أو وحدة الإقامة والمقاومة، السّكون والحركة، الفعل وردّ الفعل أو الانفعال، القبول والرّفض، الانغلاق والانفتاح، الاتّصال والانفصال، السّقوط في هاوية الكون الخارجيّ (الاجتماعيّ) بما يفرضه

من شروط والتزامات؛ متضمّنًا سقوط الكينونة المتلفّظة في هاوية ما تتلفّظ عنه، وبه، وفيه، وله، وإليه، وعلوّها، في الوقت نفسه، فيما يحقّق لها تجاوز وضعها في إطار ما سقطت فيه، واستلبت بشروطه، وهذا يقتضي أنّه (المقام بهذا المفهوم) ينطوي على ما به يكون الكائن المتلفّظ ذاته، وغيره، في الوقت نفسه، أو على ما به يكون (من الكينونة) ذاته، وعلى ما به يبين (من البينونة) عن ذاته، أي إنّه ينطوي ـ في آن واحد ـ على مقوّمات السّقوط والتّبعيّة لعالم التّلفّظ، وعلى مقوّمات العلوّ في عالم التّلفّظ، وتجاوز منطق التّبعيّة لذلك العالم.

لذلك نجد من سمات مقام التّلفّظ هذا:

● أنّه عبارة عن موضع انفتاح كليّ على عالم التّلفّظ في كليّته وانفتاحه، أو في تحوّله وصيرورته، وهذا يقتضي أنّه عبارة عن موضع للشّعور بالموقف الأصليّ تجاه الذّات، واختيار عالم الحريّة، بديلًا عن عالم الضّرورة، أو في مواجهة عالم الضّرورة الذي ما ينفكّ يملي شروطه على الكائن المتلفّظ الحرّ، أو قل: إنّه عبارة عن موضع ممارسة الفعل الكليّ الجامع شرطي: الحريّة والضّرورة، في آنٍ معًا، المجسّد تألّق الحضور الكليّ (أو الجدليّ) في عالميهما معًا.

لذلك نجد أنّ ما يميّز مقام التّلفّظ الذي هذا شأنه، فضلًا عمّا سبق:

● أنّه أوّلًا: عبارة عن أفق علاقة، لا سلطة، وأفق

علاقة قائمة على مبدأ «الرّغبة»، أو محكومة بمنطق الحريّة، وليس بمنطق المنفعة/ السّلطة المتبادلة. على أنّ ما نعينه بالرّغبة هنا، رغبة الذّات المتلفّظة في عالم التلفّظ (الذّات بالموضوع) متضمّنًا؛ رغبتها في الاتّصال بما تتلفّظ عنه، وفيه، وبه، وله أو لأجله (هذا في حال غيابه عن عالمها) أو رغبتها في الانفصال عنه (هذا في حال حضوره المهيمن في عالمها).

● وأنّه ثانيًا: عبارة عن أفق اتّصال أو تواصل حيّ مباشر، ما يعني أنّه أفق علاقة، وأفق علاقة تحكمها الرّغبة، ونتوجّه بها أو خلالها، إلى طرف ثالث، هو من نتوجّه إليه بملفوظنا، من نستهدفه بكلامنا؛ لأنّ من شأن علاقة التّواصل بين المرسِل والمرسَل إليه، أنهّا تمرّ ـ حسب غريماس في نظريّة العامل ـ عبر علاقة الرّغبة هاته.

● وأنّه ثالثًا: أفق توتّر وصراع بين الكائن المتلفّظ وعالم ملفوظاته، أي بين الذّات المتلفّظة، وما تتلفّظ عنه، وبه، وفيه، وله أو لأجله، وإليه، وبما أنّه أفق توتّر وصراع بين الكائن المتلفّظ وهذه الأطراف (العاملة أو الفاعلة في سياق التلفّظ) جميعًا، فهذا قد يؤدّي إلى تحقيق علاقة الرّغبة/ التّواصل، أو إلى الإخفاق في تحقيق تلك العلاقة/ الرّغبة. وهو ما يفضي إلى توتّر وضع الكائن المتلفّظ في إطار ما يتلفّظ عنه، وبه، وفيه، وله (أو لأجله) أو لأجل السّيطرة عليه وامتلاكه.

● لذلك نجد أنّ الأوليّة في نمط التّلفّظ من هذا المقام «للأنا» المتلفّظة، لا «للأنت» أو «الهو» (الهو

كذوات وكموضوعات)، وللأنا المتلفّظة، لكن لا كتصريح أو كإعلان، وإنّما كتلميح، أو كرغبة مكبوتة في التحرّر من كلّ سلطة أو في تجاوز كلّ وضعيّة استلاب، أي بوصف هذه الأنا المتلفّظة «بنية علاقة توتّر جدليّة» بين مَنْ يتلفّظ وملفوظه، ومَنْ يتلفّظ وإمكانات التلفّظ، أي بين أنا المتلفّظ، وعالم التلفّظ، وأنا المتلفّظ وإمكانات التلفّظ، بوصفها إمكانات اللّغة والفكر والخيال أو الإبداع، من جهة ثانية. ما يحيل مقام التلفّظ أو أفقه، ساحة مواجهة وصراع مع كلّ ما من شأنه أن يستلب حريّة الأنا، ويلغي، أو يصادر، أو يهمّش دورها على أي مستوى من مستويات علاقاتها المشار إليها آنفًا؛ أكان هذا الما يستلب، أو يلغي، أو يصادر، أو يهمّش، وضعًا اجتماعيًا، أم نظامًا أم شخصًا مخاطبًا، أم لغةً، أم فكرًا جاهزًا، أم منجزًا سابقًا[1].

ويرجع هذا بدرجة أساسيّة، إلى أنّ الأنا المتلفّظة من هذا المقام تعدّ أنا قلقةً متوتّرةً، رافضةً، أو على الأقل، غير راضيةٍ، أو غير مطمئنّة إلى وضعها في إطار ما تتلفّظ عنه، وبه، وفيه..إلخ، فهي ممزّقة بين ما هي، وما تودّ أن تكون، أي بين واقع تحياه، وممكن ما تنفكّ تتطلّع إليه (1) ما يحيل لغة التلفّظ من هذا الأفق، إمكانيّة مواجهة مفتوحة مع وضع الأنا المفتوح في إطار عالم التّلفّظ، أي بوصفها إمكانيّة (تداخل في الذّات)، وإمكانيّة (تخارج عن الذّات)،

(1) ينظر: الحميريّ: مرجع سابق.

وانفتاح على الآخرين الذين ترفضهم هذه الذّات، وتسعى إلى تجاوز وضعها السّوسيو ـ انطولوجيّ في إطارهم، ومن ثمّ، بوصفها إمكانيّة اشتباك مباشر مع الآخرين، أو مع وضعها الكينونيّ في إطارهم، أو بوصفها إمكانيّة «تمويهٍ» و«تكتّم» على حقيقة موقفها من الآخرين، ورغبتها في تجاوز وضعها في إطارهم.

لذلك فنحن إذن نسلّم مع فرويد أنّ الوظيفة الرّئيسة لخطاب الفنّ عمومًا، إنّما تتمثّل في التّمويه، والتّكتّم على رغبة مكبوتة لأنا المتلفّظ (الفنّان)، أو في إشباع رغبات الفنّان المكبوتة بطريقةٍ تؤدّي إلى إعادة التّوازن إليه، إلاّ أنّنا نختلف مع فرويد، في الوقت نفسه، من جهة أنّه يحصر مفهوم الرّغبة المكبوتة، في الرّغبة الجنسيّة (اللّبيدو) فقط، ولا يراها تتجاوز حدود هذه الرّغبة أو الأفق. أمّا نحن فنرى أنّ رغبة الفنّان تتجاوز مفهوم الرّغبة الجنسيّة لتشمل، بالإضافة إليها، الرّغبة في تغيير الواقع القائم أو في تجاوزه إلى واقع بديل، والرّغبة في التّحرّر من كلّ سلطة، أو في تجاوز كلّ وضعيّة استلابٍ، فنحن نرى إذن أنّ خطاب الفنّ يشبع رغبة الفنّان في تجاوز كلّ ما من شأنه أن يعيق، أو يحول دون تحقيق رغبته في أيّ شيءٍ يمكن أن تتعلّق به رغبته، وفي مقدّمة ذلك، رغبته في تجاوز وضعه السّوسيو ـ انطولوجيّ في إطار الآخرين، أو في نفي واستلاب كلّ ما من شأنه أن يستلب إرادته، ويقيّد حريّته.

فالخطاب الفنيّ إذن يخفي رغبة الكائن المخاطِب به في الانتصار على هذا المايستلب أو يصادر، ويسعى، من

ثمّ، إلى التّعبير عن تلك الرّغبة بطرائق ملتويةٍ، تتفاوت ـ من حيث درجة الغموض أو الوضوح ـ بحسب درجة حضور ما يرغب هذا الكائن المخاطِب في مواجهته سعيًا إلى تجاوزه.

(3 ـ 4 ـ 2)

وإذا صحّ القول عن ملفوظ الكينونة (الجدل) المتلفّظة من هذا المقام أو الأفق، أنّه، في الأصل، ملفوظ موجّه ضدّ كلّ ما من شأنه أن يستلب حريّة الأنا المتلفّظة، وصحّ القول عن اللّغة المستخدمة لإنتاجه، تبعًا لذلك: إنها بمثابة إمكانيّة مواجهةٍ مفتوحةٍ مع كلّ ما يتوجّه ضدّه هذا الخطاب، فإنّه، يصحّ القول عن هذا الملفوظ أيضًا:

ـ إنّه من موقع المواجهة والصّراع مع أوضاع الكينونة المتلفّظة من هذا الأفق، أي مع أوضاع الأنا المتلفّظة في عالم التلفّظ/ الخطاب، والفاعلة فيه سعيا إلى تجاوز وضعها في إطاره، وخارج إطاره، أي في سياق علاقتها بما هي متلفّظةٌ به، وعنه، وفيه، وإليه، وله أو لأجله، ومن ثمّ، في سياق علاقتها بذاتها (إمكاناتها) وبالآخرين (الآخرين كذوات، والآخرين كموضوعات)، وهو ما يحيل فضاء/ مقام التّخاطب، أو ساحته، ساحةَ مواجهةٍ وصراعٍ على أكثر من صعيد، وبأكثر من وجه أو طريقة:

ـ فقد يبدو ساحة مواجهة وصراع (داخليّ) بين أنوات الكائن المتكلّم المختلفة أوّلًا؛ أي بين أناه الواعية أو المسؤولة، وأناه الأخرى؛ غير الواعية، وغير المسؤولة،

ومن ثمّ، بين «أناه» (الدّاخليّة) التي تريد أن تتكلّم على هواها، و«أناه» (الخارجيّة) الأخرى التي تريد أن تتكلّم على هوى الآخرين (الذين تمثّلهم هذه الأنا) أو تنطق باسمهم؛ أي بين الأنا التي تريد أن تبوح بالسّر، وأن تفضي بالرّغبة المكبوتة، كما هي دون قناع، والأنا التي تريد أن تكتم السّر، وألاّ تظهر تلك الرّغبة، ومن ثمّ، بين الأنا التي تحاول أن تتكلّم اللاّ ـ متكلّم من قبل؛ والأنا التي تحاول أن تتكتّم، وألاّ تتكلّم اللاّ ـ متكلّم من قبل، ومن ثمّ، بين هاتين الأنوين، من جهة، وأنا أخرى ثالثة، من شأنها أنها تصغي إلى كلام الأنوين السّابقتين، وتعيد صياغته، بطريقة كليّة مركّبة (مزدوجة)، تجعل منه كلامًا مقبولًا من لدن تينك الأنوين السّابقتين، ومن لدن كلّ أنا أخرى يمكن أن تقف على كلام هذه الأنا الثّالثة، وأن تتفاعل معه.

ويمكننا النّظر إلى هذه الأنا الثّالثة ـ انطلاقًا من باختين (1) بوصفها أنا داخليّة، متخيّلةً أو مفترضةً، من شأنها ـ كما أشرنا آنفا ـ أن تتلقّى الخطاب الصّادر أو الذي يفترض أنّه قد صدر عن أيّ من الأنوين السّابقتين (بوصفه خطاب الرّغبة في البوح والإفصاح الصّادر عن الأنا الثّانية، وخطاب السّلطة، أو الكبت الصّادر عن الأنا الأولى) وأن تعيد صياغته، بطريقة كليّة مميّزة تحقّق من خلالها التّوافق، وإعادة التّوازن بين الأنوين السّابقتين، وتجعله مقبولًا من لدنهما معًا، ومن لدن كلّ من يتلقّاه من الآخرين.

لذلك فنحن نطلق على هذه الأنا التي تقوم بدور

الإصغاء وإعادة الصّياغة، أو بعمليّة تنظيم الرّغبة، وإعادة صياغة الخطابات الصّادرة عن الأنوين السّابقتين على النّحو الذي أوضحنا، «أنا» الخطاب، بحكم أنهّا منسوبةٌ إلى عالم الخطاب؛ إنتاجًا وتلقّيًا؛ أي إلى كلّ ما به يكون الخطابُ خطابًا، بوجه عامّ.

على أنّه يمكننا، أن نطلق عليها، فضلًا عن ذلك: مصطلح الأنا المتكلّمة في الكلام؛ أكان كلامَ نطقٍ، أم كلامَ كتابةٍ؛ فهي إذن الأنا الكاتبة أو النّاطقة؛ أعني أنّها الأنا المتكلّمة ـ داخليًّا وخارجيًّا ـ كلامَ نطقٍ أو كتابةٍ، لذلك فهي «أنا» مولِّدة للكلام، ومتولّدة عنه؛ منتجة له، وناتجة عنه، في آنٍ معًا.

أمّا الأنا الأولى؛ الواعية أو المسؤولة، فهي أنا خارجيّة جمعيّة معمّمة، تسكننا جميعًا (بما نحن كائنات متكلّمة) وتمثّل حضور نسق كلام الآخر فينا، ورقابته علينا (رقابة العقل الجمعيّ أو الضّمير الأخلاقيّ). ويمكننا أن نطلق عليها مصطلح «أنا المتكلِّم»، وهي أنا موازية لأنا الوعي، أو الضّمير الجمعيّ؛ الدّينيّ أو الأخلاقيّ، لذلك فهي أنا منسوبة إلى الشّخص المتكلّم، كمؤلّف حقيقيّ أو كسارد خارجيّ، له حضور فعليّ على المستوى الاجتماعيّ أو التّاريخيّ، لذلك فهي أنا خارجيّة جمعيّة معمّمة (تمثّل وحدة الثّبات/ الهويّة)، ما يجعل من صوت الكلام الذي تتكلّمه هذه الأنا، صوت العقل والحكمة، أو صوت الضّمير الجمعيّ؛ الدّينيّ أو الأخلاقيّ، أو لنقل: إنّه يمثّل صوت نسق الخطاب السّائد بامتياز.

أمّا الأنا الثّانية؛ اللاّ ـ واعية أو اللاّ ـ مسؤولة، فهي أنا داخليّة فرديّة مفردة، ويمكننا أن نطلق عليها مصطلح «الأنا» اللاّ ـ واعية، حسب فرويد، أو «أنا» الرّغبة، الشّهوة، الغريزة = الجسد.

على أنّه يجب الإشارة هنا إلى أنّنا إنمّا ننطلق في عمليّة التّمييز، بين هذه الأنوات الثّلاث، من باختين الذي نظر إلى «اللاّوعي» الفرويديّ، بوصفه «الوعي غير المسؤول» تمييزًا له عن «الوعي المسؤول»، لينظر، من ثمّ، إلى الفرق بينهما، أي بين الوعي واللاّوعي، بوصفه فرقًا بين أنموذجين خطابيّين مختلفين[1].

فباختين يرى، خلافًا لفرويد، أنّ الوعي واللاّوعي شيئان متعارضان تمامًا، ولا يمكن أن يجتمعا في (إطار نسق خطابيّ) واحد. ويرجع هذا التّعارض ـ حسب باختين ـ إلى أنّ العمق الإنسانيّ مسكونٌ بـ«الآخر»[2] ....

(1) (ينظر: **المبدأ الحواريّ**: 48، 49).

(2) (ينظر: نفسه: 50). على أنّه يجب الإشارة هنا إلى أنّ لاكان كان قد نظر إلى اللاّوعي بوصفه خطاب الآخر الذي من شأنه أنّه يختلف، عند لاكان، اختلافًا كبيرًا؛ فيكون أبًا، ومكانًا ونقطةً وشريكًا جدليًا وافقًا ضمن الذّات، وافقًا يقع فيما وراء الذّات واللاّوعي، واللّغة والدّال (ينظر: **البنيويّة ما بعد البنيويّة**: 195). وقد أشار لاكان إلى أهميّة العالم اللاّوعي بوصفه عالم الطّاقة اللاّواعية التي لا تتطلّب رقابة الأنا وسيطرتها الجازمة، لأنّه عالم قادر على منحنا منحة لم نكن نحلم بها، فهو المكان الصّحيح للذّات، وهو مستودع =

= الحقيقة، وعلى الأنا أن تسكن هناك، لا بصفتها قوّة محتلّة متجبّرة، بل بوصفها كائنًا يطّرِحُ الزّيفَ، ويعود إلى بيته، والأنا الضّالة (على غرار قصّة الابن الضّال) تصبح ذاتًا بقدر ما تسافر عائدة إلى اللاّوعي، وتتقبّل بنياته المتعدّدة (ينظر: نفسه 190).

وبهذا يعيد لا كان صياغة فكرة الذّات الجدليّة الخاليّة من المركز من خلال مصطلح «الآخر»، الذي يدلّ في كلّ محلّ يظهر فيه على ما يفيد «الفقدان» أو «الفجوة» في عمليّات الذّات، لذلك فهو (= الآخر) ما يجعل الذّات عاجزة عن تحقيق ذاتيّتها، أي عن الاتّجاه نحو داخليّتها، أو عن الإدراك الدّاخليّ أو الاكتمال؛ إنّ (الآخر) يضمن عدم إمكانيّة تدمير الرّغبة، وذلك بإبقاء أهداف الرّغبة في حالة من الفرار الدّائم (ينظر: نفسه: 178). ولاكان مثل فرويد يرى أنّ (الآخر) الأوّل هو الأب، ضمن الثّالوث الاوديبيّ ـ الذي يمنع السّفاح (الزّواج من الأقارب الأدنين) ويهدّد بالخصاء، ويصبح بتحريمه المطلق لرغبة الطّفل في أمّه هو المشرّع الأوّل، علينا أن ندرك باسم الأب فائدة الوظيفة الرّمزيّة التي طابقت منذ فجر التّاريخ، ما بين شخصه وصورة القانون. والمواجهة الأصليّة بين اسم الأب المشرع وبين الفقدان وعدم الرّضا الدّائمين اللّذين تعانيهما الذّات نتيجة لذلك تخلق ذلك النّسق المعقّد من العدوانيّة المتداخلة مع الخضوع، وهو النّسق الذي ظل، وسيبقى كذلك، يطبع الذّات بطابعه في تعامله مع الآخرين (نفسه: 193). إنّ الذّات تتشكّل، المرّة تلو الأخرى، في تعاملها مع الآخر، وما أسعى إليه في كلامي ليس سوى استجابة الآخر، وما يشكّلني ذاتًا ليس سوى سؤالي، وليعترف بي الآخر، وهذا يقتضي أنني لا أنطق ما كان إلاّ بالنّظر لما سيكون، وأسمّيه كي أجده باسم لا بدّ =

وليس بـ«الهذا» (id) كما يذهب إلى ذلك فرويد. وإن كنتُ أخالفه الرّأي، معتقدًا أنّ العمق الإنسانيّ مسكونٌ بالاثنين معًا، أي بـ«الآخر» و«بالهذا» على السواء. وهذا يعني أنّ الوعي واللاّوعي قد يجتمعان في (إطار) نسق خطابيّ واحدٍ، ليسهما في عمليّة إنتاجه بصورة متبادلة، وربّما متكافئة، ويتجسّد هذا أوضح ما يتجسّد في ملفوظ الخطاب الإبداعيّ (بخاصّة الحداثيّ) الذي يجسّد حضور الوعي واللاّوعي في آنٍ معًا.

أمّا الفرق بين الأنا (ego) و«الأنا العليا super - ego» عند فرويد، فهو، بالنّسبة إلى باختين، بمثابة الفرق بين المرسِل sender والمرسَل إليه (المتلقّي) المتخيّل الذي يصبح داخليًّا، بالقياس على المرسِل[1].

على أنّه يمكننا التّمييز بين هذه الأنوات الثّلاث، وتحديد هويّة كلّ منها، ودورها في صياغة ملفوظ الخطاب

= أن يتّخذه لنفسه أو يرفضه ليجيبني. لذلك فالذّات تتسلّم من الآخر حتى الرّسالة التي ترسلها. فالآخر إذن هو الموضع الذي تتشكّل فيه أناي التي تتكلّم مع ذلك الذي يستمع، حيث يكون ما يقوله الواحد (منّا) هو الجواب الذي يقرّر الآخر سماعه، سواء أتحدّث الأوّل أم لم يتحدّث. والعلاقة القائمة بين الذّات والآخر تتّصف بالرّغبة، حيث تجد رغبة الإنسان معناها في رغبة الآخر، لا لأنّ الآخر يحمل مفتاح موضوع الرّغبة، بل لأنّ أوّل موضوع للرّغبة يجب أن يعترف به الآخر (ينظر: نفسه).

(1) (ينظر: نفسه: 48، 49).

عمومًا، انطلاقًا من علاقة كلّ منها بعالم التلّفظ/ الخطاب، أي من علاقة الأنا الأولى/ اللاّوعية بعالم الأقوال اللاّمقولة، من حيث إنّه يمثّل المخزون اللاّواعي لهذا النّمط من الخطاب. ومن علاقة الأنا الثّانية/ الواعية أو المسؤولة بعالم الأقوال المقولة خارجيًّا (=بخطاب السّلطة/ الكبح أو المنع) كون هذه الأنا تلعب دور الممثّل الشّرعيّ للآخر، أو لقوى الخارج في الدّاخل، لذلك فهي تمثّل مستودعًا لكلام الآخر (للخطاب السّائد)، أو للكلام الرّسميّ المتكلّم خارجيًّا.

وعلاقة الأنا الثّالثة بما يطفح عن الأنوين السّابقتين من كلام متعارض ومتناقض، تحيله هذه الأنا (الثّالثة) إلى مشروع تحرّر للأنوين المتكلّمتين كلتيهما، أو إلى نوع من خطاب التّحرّر المفتوح على كليّة الوضع الكينونيّ الّذي تعيشه الأنوان السّابقتان كلتاهما.

غير أنّ السّؤال الذي يفرض نفسه في هذا السّياق:

لكن هل نحن حقًّا، مسكونون بهذه الأنوات المتكلّمة جميعًا؟ هل يعتبر كلّ مِنّا مسكونًا، حقًّا بهذه الأنوات الثّلاث جميعًا؟ وهل تتمتّع كلّ من هذه الأنوات بالقدر نفسه من الحضور والفاعليّة في أعماقنا؟! وهل يكون بمقدور كلّ مِنّا أن يصغي إلى كلامها مجتمعةً لينتج كلامًا خاصًّا من مجموعه؟!

وإذا كانت كلّ من هذه الأنوات تتمتّع بالقدر نفسه من الحضور والفاعليّة في أعماقنا، فكيف يكون بمقدور كلّ منّا أن يصغي إليها مجتمعةً؟

فيما يتعلّق بعمليّة الحضور، يمكن القول: إنّ من سمات هذه الأنوات؛ أو على الأقلّ، من سمات حضور كلامها، أنّه يمتاز بالتّناوب والتّعارض، من حيث إنّ كلاً منها من استدعاء الآخر وشرطه، أو باعتبار أنّ حضور الكلام الذي تتكلّمه الأنا الدّاخليّة الخاصّة (اللاّواعية)، يستدعي حضور الكلام الذي تتكلّمه الأنا الخارجيّة العامّة (الواعية) لنفيه، أو لإحلال ذاته محلّه، لذلك نجد أنّ من شأن صوت الأنا الدّاخليّة، أنّه يستدعي صوت الأنا الخارجيّة العامّة، ليفرض حضوره، بل لطمسه من عالم الوجود، أو لنفيه وتغييبه عن عالم الكلام، أو لنقل: إنّ رغبة التكلّم الدّاخليّ تستدعي سلطة الكلام المتكلّم خارجيًّا، على نحو من شأنه أن يؤكّد أنّ هذه الأنوات المتكلّمة تتنازع الكيان المتكلّم ـ كل بطريقتها الخاصّة ـ محاوِلةً فرضَ شروطِ كلامها عليه، فأيّها غَلَبَتْ، تكلّمت، أو أجرت كلامها على لسانه، ما يحيل أفق التّكلّم (أو مقامه) أفق مواجهة وصراع داخليّ/ خارجيّ (=كليّ) بين الأنا والأنا الأخرى، أو بين الأنا واللاّ ـ أنا.

لذلك نجد من سمات كلام الكينونة النّاتج عن تفاعل هذه الأنوات جميعًا، وتحاورها جميعًا، أنّه يتكلّم انفتاح الكينونة المتكلّمة في الكلام على عالم التّكلّم في كليّته وانفتاحه؛ أي على عالم الكلام المتكلَّم واللاّ ـ متكلَّم، في جدلهما وصيرورتهما، أو في انفتاحهما وتكلّمهما، أو في تكلّم كلّ منهما، بما يليق به إلى الآخر، وبسببه.

ـ 3 ـ
كينونة النّص

وإذا كنّا قد وصلنا بالكلام عن الكلام عمومًا وآفاق (مقامات) إنتاجه إلى هذه النّقطة، فإنّ السّؤال الذي علينا المبادرة إلى طرحه في سياق ما نحن فيه هنا في هذا القسم من الدّراسة:

فمن أيّ الآفاق أو المقامات ـ التي فصّلنا فيها القول آنفًا ـ تمّ إنتاج نصوص الكلام الشّعريّ الحداثي، لاسيّما عند رواد الحداثة الشعرية المعتبرين الذين سبقت الإشارة إليهم؟ ووفق أيّ الشّروط الذّاتيّة والموضوعيّة تمّ إنتاجها؟ هل تمّ إنتاجها من أفق التّعالي على عالم الكلام؟ أم من أفق العلوّ في عالم الكلام وعليه؟ أم من أفق السّقوط في عالم الكلام؟!

وهنا يمكن القول: لا يخفى على متأمّل نصوص شعر الشاعر عبد العزيز المقالح ـ مثلًا ـ المدقّق فيها أنّه قد تمّ إنتاجها ـ في الجملة ـ من أفق العلوّ في عالم الكلام وعليه، أي من موقع انفتاح الكائن المتكلّم (في كلام هذه النّصوص) على عالم الكلام في كليّته، متضمّنًا: انفتاحه على عالم ما يتكلّم عنه (في كلام النّص)، وما يتكلّم فيه، وما يتكلّم به،

وما يتكلّم له أو لأجله، ومن يتكلّم إليه، وجدله معه، وليس من موقع تعاليه على عالم الكلام، وتسلّطه عليه، ولا من موقع سقوطه في عالم الكلام وتبعيّته له.

وحتى نتمكّن من توضيح هذه الحقيقة، يجب الإشارة - بادئ ذي بدء - إلى أنّ الشّاعر عبد العزيز المقالح قد سعى إلى التأسيس لكينونة التفرد، ليس على مستوى كونه الشّعريّ أو الإبداعيّ الخاصّ فحسب، وإنّما على مستوى كونه الاجتماعيّ والثّقافيّ على السّواء، فكان بحقّ هذا الكائن المختلف على كلّ مستويات كينونته الخاصّة والعامّة.

ولأنّ ما يعنينا في سياق ما نحن فيه هنا، هو الكشف عن ملامح هذا التّألق ومستوياته، على مستوى خطابه الشّعريّ أو الإبداعيّ، فإنّ السّؤال:

فكيف تمكّن المقالح (الشّاعر) من التّأسيس لكينونة التّفرّد والاختلاف تلك في ملفوظ خطابه الشّعريّ؟ وما دلائل ذلك التّفرّد والاختلاف؟ وكيف تجسّد ذلك في نصوصه الشّعريّة؟

وحتى نتمكّن من الإجابة عن هذه التّساؤلات وتساؤلات أخرى يمكن أن تثار، في سياق ما نحن فيه هنا، نعتقد أنّه يلزمنا الإشارة أوّلًا إلى بعض القضايا المتّصلة بزاوية الرّؤية إلى نصوص المقالح وطرائق التّعامل معها، على النّحو الآتي:

ـ يجب الإشارة أوّلًا: إلى أنّ ما تهدف إليه هذه الدّراسة، لاسيّما في هذا القسم التّطبيقيّ على نصوص أحد شعراء الحداثة هو عبد العزيز المقالح، لم يعد مجرّد الكشف عن أدبيّة كلام المقالح الأدبيّ، ولا كذلك (مجرّد) الكشف عن شعريّة كلامه (الشّعريّ)، ولا كذلك (مجرّد) الكشف عن «نصوصيّة نصوصه الشّعريّة» في ذاتها، بل تحاول هذه الدّراسة أن تسلّط الضّوء على طبيعة ما أطلقنا عليه، في موضع آخر «تكلّم النّص»[1] الذي هو في سياقنا هذا «نصّ الكلام الشّعريّ عند المقالح. وذلك لجملة من الأسباب، لعلّ من بين أهمّها على الإطلاق: أنّ من شأن تسليط الضّوء، على ما نسمّيه بـ«ظاهرة تكلّم النّص»، أنّه يفضي، بالضّرورة، إلى الكشف عمّا به يكون النّص ذاته، لا سواه، أو عمّا به يكون هو هو، لا غيره، أي عمّا به يَتَكَوَّن الكلام (النّصيّ) ويكُون، أو عمّا به يتشكّل ويُشْكِل، ليفضي، من ثمّ، إلى الكشف عن أشكال تكلّمه/ وجوده الخاصّ، وهذا يقتضي أنّنا ـ في هذه الدّراسة ـ إنّما نبحث في أخصّ خصوصيّات نصوص الكلام الشّعريّ، عند المقالح، أو فيما هو في أساس ماهية تلك النّصوص، أو فيما يشكّل جوهر هويّتها النّصيّة، وذلك لأنّ الأصل في نصوص الكلام الحيّ (الشّعريّ) عمومًا أنّها إنّما تستمدّ

(1) ينظر: في آفاق الكلام وتكلّم النّص «مرجع سابق». على أنّه يجب الإشارة هنا إلى أنّ معظم ما ورد في هذه الفقرة حول هذه الظّاهرة مقتبس من كتابنا هذا: الفصل الأوّل من القسم الثّاني.

وجودها / قيمتها ـ فقط ـ من شكل تكلّمها، أو من طريقتها في تكلّم كلامها الخاصّ عمومًا. وهو ما اقتضى منّا الانطلاق، في تناول قضايا التّحليل في هذا القسم من الدّراسة، من ثلاثة أو ربّما من أربعة أسئلة رئيسة يمكن صياغتها على النّحو الآتي:

1. لماذا «تكلّم نصّ المقالح» أوّلًا، وليس أدبيّة نصّ المقالح، أو شعريّته، أو نصيّته؟

2. ما الذي به يكون تكلّم نصّ المقالح ثانيًا؟

3. ماذا يتكلّم نصّ المقالح ثالثًا؟

4. كيف يتكلّم هذا النّص رابعًا؟

(3 ـ 1)
لماذا تكلّم النّص؟

وحتى نتمكّن من الإجابة عن السّؤال الأوّل: لماذا «تكلّم نصّ» المقالح؟ ينبغي الإشارة إلى طبيعة النّص، أي نصّ، وأنّه في الأصل ـ على الأقلّ حسب دلالته اللغويّة[1] ـ عبارة عمّا ينصص؛ بمعنى يبرز ويظهر الاختلاف والتّفرّد؛ اختلاف وتفرّد ماذا؟ اختلاف وتفرّد ذاته

(1) ينظر في تفصيلات دلالة (النّص) وما تنطوي عليه من محمولات فكريّة وفلسفيّة، كتابنا: **الخطاب والنّص: المفهوم ـ العلاقة ـ السّلطة** «المؤسّسة الجامعيّة للدّراسات والنّشر» (مجد) ط أولى، 2008م.

أو كينونته النّصيّة النّاصّة، واختلاف وتفرّد ما تنصصه كينونته النّاصّة من أشياء وأوضاع، وهذا يقتضي أنّ ماهية النّص قد تتحقّق في شكل الوجود الذي يكون عليه الشّيء (المنصوص) الشّاخص أو البارز للعيان، بشكل عام، وبغض النّظر عن المادّة التي يتألّف منها، أو يصاغ خلالها وجوده. وقد يأخذ شكل الوجود اللّسانيّ أو التّلفّظيّ؛ مسموعًا أو مقروءًا.

ولأنّ ما يعنينا، في هذا السّياق، هو فقط نصّ الكلام اللّغويّ عمومًا؛ ملفوظًا كان أو مكتوبًا، فإنّ هذا يعفينا من الاستطراد والنّظر في كلّ وجود نصيّ خارج لغويّ، أو خارج ـ لسانيّ، أي في النّص الذي لا يتحقّق وجوده في اللّغة، ومن خلالها، ويمنحنا الحقّ في أن نركّز اهتمامنا ـ فقط ـ على النّص في تحقّقه اللّغويّ، أو بما هو شكل وجود لسانيّ؛ يأخذ طابع الفرادة والاختلاف.

وبما أنّ الأصل في النّص ـ بهذا المعنى ـ أنّه عبارة عن كلام ينصص، بمعنى يظهر ويبرز اختلاف وتفرّد شيء ما، قد تكون ذاته النّاصّة؛ شكل وجوده الخاصّ، وقد يكون شيئًا ما آخر يتجاوز هذه الذّات أو يقع خارج حدودها، كأن ينصص، على سبيل المثال، وظيفته أو وضعيّته الخاصّة في إطار نصوص الكلام عامّة ـ فهذا يعني أنّه ـ وبخاصّة نصّ الكلام الأدبيّ ـ عبارة عن كلام متكلِّم ذاتهَ/ كلامَه الخاصّ في الأصل؛ سعيًا إلى تجاوز ذاته، أوَ لنقل: إنّه عبارة عن كلامٍ يتكلّم حضورَ كلامِهِ في أفق الاختلاف والتّفرّد، بشكل عام.

وبما أنّه كذلك، فهذا يقتضي أنّه لا يجوز النّظر إليه من أيّ زاوية أخرى تغيّب، أو تلغي هذه الحقيقة، ولا تنظر إليه من هذه الزّاوية، أو ـ على الأقلّ ـ لا تجعل الأولويّة في النّظر إليه من هذه الزّاوية، بل يجب، وفقًا لهذه الرّؤية أو التّصوّر، جعل الأولويّة لوجهة النّظر التي تتبنّاها هذه الدّراسة، وتنطلق منها في تناول قضايا النّص عمومًا؛ بحكم أنّها تحترم وجود النّص في ذاته، وتنظر إليه، انطلاقًا ممّا يكونه في ذاته، أي من زاوية أنّه عبارة عن كلام متكلِّم ذاتَهُ في الأصل، وشيئًا يتجاوز حدود ذاته، وألاّ ننظرً إليه ـ فقط ـ من زاوية أنّه مجرّد شيء (مرآة) يعكس وجود شيءٍ آخر يقع خارجه، أو مجرّد موجود يعكس (لونَ أو شكلَ أو ظلّ) وجودٍ آخر؛ قد يكون من جنسه، وقد يكون من غير جنسه، أعني أنّه لا يجوز النّظر إلى نصّ الكلام الإبداعيّ ـ على الأقلّ ـ من زاوية أنّه مجرّد مرآةٍ، أو مجرّد سطحٍ؛ ناعم، شفّافٍ؛ «مقعّرٍ» أو «محدّبٍ»؛ يعكس (أو يشفّ بشكلٍ آليّ) لونَ أو شكلَ أو ظلَّ الوجود الماهويّ الجاهز للشّيء أو للشّخص أو للوضع المتمرئيّ فيه أو خلاله؛ لأنّ الأصل في المرآة، أو فيما حاله (من النّصوص) حالَ المرآة أو حال هذه الأسطح، أنها عبارة عن أشياء جامدة (فاقدة للحياة وللحيويّة). هذا فضلًا عمّا تمثّله من أشياء أداتيّة أو وظيفيّة؛ وظيفتها أن تعكس ـ بطريقة آليّة جامدة ـ الوجه أو الهويّة الجاهزة للشّيء (المعنى) أو لصاحبها. في حين أنّ النّص (وبخاصّة نصّ الكلام الإبداعيّ) عبارة عن كائن حيّ وحيويّ، مفتوح على المتعدّد واللاّنهائيّ، كما سنلاحظ ذلك لاحقًا.

(3 ـ 1 ـ 2)

هذا على أنّنا لا نحبّذ النّظر إلى النّص (الإبداعيّ) ممثّلًا هنا في نصّ المقالح الشّعريّ فضلًا عن ذلك، من زاوية أنّه مجرّد «بنية لغويّة»؛ أكانت «مغلقة» على ذاتها (تيّار البنيويّة الشّكلانيّة) أم «مفتوحة» على بنية أخرى (تيّار البنيويّة التّكوينيّة)؛ لأنّ من شأن مفهوم البنية أنّه غامض وفضفاض، ويمكن أن ينطبق على أشياء أخرى من غير جنس هذا النّص، هذا من جهة، ومن جهة أخرى، فإنّ نصّ الكلام الإبداعيّ، ليس مجرّد «بنية» بل هو، قبل ذلك وبعده «عمليّة انبناء» تنطوي على «بنية» أي على عناصر ومكوّنات يربط بينها نظام من شأنه أنّه يجمع ويفرّق، يوحّد ويباعد، في الوقت نفسه؛ فهو (=نظام بناء النّص) من جهة، يلمّ شمل عناصر البنية/ مكوّنات النّص، ولكنّه، من جهة أخرى، يفرّقها، أو يعيد بناءها وتوزيعها، على نحو يحقّق لها الانسجام، من جهة، ويمنحها طاقة الاختلاف والتّفرّد، من جهة ثانية. ما يعني أنّنا حين ننظر إلى نصّ الكلام الأدبيّ بوصفه «بنية لغويّة» فإنّنا لا نكون قد قدّمنا الكثير عن النّص، أو لا نكون، بالأحرى، قد نظرنا إلى النّص من زاوية خصوصيّته، وما به يكون ذاته، أو هو هو. بل نكون قد نظرنا إليه من زاوية «شيئيّته»، وأنّه مجرّد شيء له بنية، أو تكمن خاصيّته في بنيته التي ينطوي عليها.

(3 ـ 1 ـ 3)

كما أنّنا لا نحبّذ النّظر إلى النّص الإبداعي عمومًا وإلى النّص الشّعريّ المقالحيّ خصوصًا، من زاوية

تجريديّته، أي من زاوية أنّه عبارة عن «بنية ذهنيّة مجرّدة» كما يحلو لبعض علماء النّص، وفي طليعتهم فان ديك أن يراه، ولا من زاوية أنّه عبارة عن «انبناء»، وليس بنية ـ كما يحلو للنّقد البارتيّ أن يراه ـ تَشَكُّل، وليس شكلًا، أي بوصفه عمليّة تدليل متعالية؛ قلّما يأخذ تحقّقها شكلًا لغويًّا أو كلاميًّا ما يمكن وصفه، أو بوصفه «عمليّة إنتاج» كلاميّ دائم العطاء، وليس شكلًا من أشكال الكلام.

إنّنا لا نحبّذ النّظر إلى النّص من أيّ زاوية من الزّوايا المشار إليها آنفًا، لأنّ النّص، في أساس ماهيته ـ على الأقلّ بحسب دلالته اللّغويّة التي نحرص على الانطلاق منها في النّظر إليه، وتناول قضاياه ـ ليس شيئًا واحدًا ممّا ذكرنا؛ فلا هو مجرّد شكل مرآويّ؛ يعكس حقائق الوجود، كما هي (في الأعيان أو في الأذهان). ولا هو مجرّد بنية لغوية مجرّدة أو مجسّدة، كما أنّه ليس مجرّد انبناء يخلو أو لا ينطوي على أيّة بنية، بل هو كلّ ذلك وزيادة، أو مضافًا إليه، طاقة التّكلّم (التي لا تنفد) التي أغفلها الكثير من الباحثين، ولم يأبه لها إلاّ بشكل عرضيّ، وهي السّمة ذاتها التي نعتقد أنّها تشكّل جوهر النّص الإبداعيّ، وتدخل في صميم أساس ماهيته النّصيّة.

(4 ـ 1 ـ 3)

لذلك يجب الإشارة هنا إلى أنّنا نتبنّى ـ منهجًا في تحليل النّص ـ نعتمد خلاله مقولة «تكلّم النّص»، وأن نتبنّى ـ خلال منهجنا التّحليليّ هذا ـ مقولة «تكلّم النّص» فهذا

يقتضي أنّنا نتبنّى مبدأ «مكالمةَ النّص»، وأن نتبنّى مبدأ «مكالمةَ النّص»، فهذا يعني أنّنا نتبنّى مقولة «الإصغاء إلى كلام النّص ومحاورته» أو الدّخول في سجال تناصيّ وكلامه، والدّخول في سجال تناصيّ وكلام النّص، يقتضي أو يتطلّب منّا الحضور في حضرة كلّ النّصوص التي تناصّ معها النّص أو انفتح عليها كلامه، وأسهمت ـ بشكلٍ أو آخر ـ في تشكيل هويّته النّصيّة، وبهذا نكون قد كشفنا عن الكينونة النّصيّة المتكلّمة في النّصّ، مستبدلين بفكرة القراءة الأحاديّة (غير التّفاعليّة ذات الاتّجاه الواحد) المرتبطة بفكرة الكتابة، فكرةَ القراءةِ التّفاعليّة (الجدليّة) القائمة على الإصغاء والحوار مع نصّ الكلام في كليّته وانفتاحه.

وهذا يقتضي أنّ من شأن بحثنا في «تكلّم النّص» أنّه يعدّ بحثًا فيما به يتكلّم النّص كلامه الخاصّ، أي في الكينونة المتكلّمة في النّص، أو بالأحرى في الكينونة النّصيّة، بوصفها كينونةً متكلِّمةً كلامها الخاصّ باستمرار، إنّه بحث فيما به يكون النّص نصًّا متكلّمًا كلامًا حقيقيًّا؛ يمكن الإصغاء إليه ومحاورته، أو تبادل الكلام وإياه باستمرار.

وما به يكون النّص نصًّا بامتياز، هو ـ في اعتقادنا ـ لا شيء سوى تكلّمه الكلام الخاصّ، أو لنقل: إنّه لا شيء سوى انطوائه على طاقة التّكلّم المفتوح على المتعدّد واللاّنهائيّ، لذلك فنحن ننظر إلى النّص بوصفه كلامًا وعمليّة تكلّم، في آنٍ معًا، أو بوصفه كلامًا متكلّمًا طاقة التّكلّم أو إرادته باستمرار، أو بوصفه لغةً تلغو باستمرار.

لذلك فالمنهج الذي نستهدف من خلاله «تكلّم نصّ» المقالح ينطلق من التّسليم بأنّ نصّ المقالح الشّعريّ عبارة عن كلام حيّ حياته في تكلّمه الدّائم، أي في إفضائه - الدّائم والمستمرّ - بأسراره وبأسرار صاحبه، وبما أنّه عبارة عن كلام حيّ، بالمعنى المشار إليه، فهذا يقتضي البحث فيما به تّكون حياته وحيويّته، أي في مقوّمات تلك الحياة والحيويّة التي يكتنزها، لذلك فنحن من خلال هذا المنهج، نحاول اكتناه النّصيّة في نصّ المقالح الشّعريّ، بوصفها طاقة حياة وحيويّة، أو بوصفها طاقة اختلافٍ وتفرّد، أو طاقة «تفرّد وتفريد».

وبما يؤكّد أنّ بحثنا في «تكلّم نصّ» المقالح هنا، يعدّ بحثًا فيما به يتكلّم نصّ المقالح، وفيما عنه يتكلّم، وفيما له ولأجله وإليه يتكلّم، أي إنّه بحث في طاقة التّكلّم في نصّ المقالح: مصادر تلك الطّاقة، وكيف تعمل، أو تنتج كلامها الخاصّ باستمرار، ما يضعنا في مواجهة السّؤال المركزيّ: من أين يستمدّ نصّ المقالح الشّعريّ طاقته في التّكلّم؟ وكيف يصرّف تلك الطّاقة؟ وهي الأسئلة التي سنحاول الإجابة عنها لاحقًا.

وهذا يقتضي أنّ منهجنا الهادف إلى اكتناه «تكلّم النّص» - الذي هو في سياق ما نحن فيه هنا نصّ المقالح - يعدّ منهجًا نصيًّا، في الأساس. غير أنّه يحاول أن يتجاوز كلّ المناهج النّصيّة الأخرى الشّائعة أو المتداولة اليوم في السّاحة النّقديّة المعاصرة؛ فهو يحاول أن يتجاوز المنهج النّصيّ البارتيّ، والمنهج النّصيّ التّفكيكيّ الذي دعا إليه،

ونظّر له جاك دريدا؛ لأنّه يرفض النّظر إلى النّص بوصفه «مادّةً تجريبيّةً»؛ يمكن النّظر إليها كثيرًا، أو بوصفه «منتجًا تكنولوجيًّا» كتابيًّا أنتجته الآلة ـ الطّباعة، أو بوصفه نتاج تكنولوجيّة الكتابة/ الطّباعة.

كما يرفض، في الآن نفسه، النّظر إلى النّص على أنّه مجرّد «أيقونة لغويّة» تُرَى (بالعين) ولا تُسمَعُ بالأذن، أي بوصفه شكلًا لغويًّا غير متكلِّم؛ جسدًا بلا روح، أو كائنًا بلا كينونة.

وهو يتجاوز المنهج النّصيّ التّشريحيّ؛ لأنّ النّصوص ـ في اعتقادنا ـ ليست مجرّد جثثٍ هامدةٍ، لا روح فيها ولا حياة، أو لأنّ مفهوم التّشريح مرتبط بمفهوم الموت، أو بمقولة «موت المؤلّف»، وهي مقولة تتضمّن، بالضّرورة، القول بموت النّصوص المؤلّفة ذاتها، وصيرورتها، من ثمّ، مجرّد جثثٍ هامدةٍ؛ خاضعة لمبضع النّاقد التّشريحيّ ـ الذي يبحث فيها عن آثار الحياة، وما به كانت تلك الحياة في يوم ما ـ بوصفه العارف مسبقًا بما تكون عليه حياة النّصوص عمومًا.

لذلك فنحن لا نحبّذ هذا التّوجّه في تناول النّصوص؛ ليس فقط، لأنّه يتضمّن حكمًا مسبقًا على النّصوص، وما به تكون ذاتها، ولا لأنّه يصادر على النّصوص حقّها في الحياة الحرّة الكريمة، ومن ثمّ، في الاختلاف والتّفرّد، ويحكم عليها بالموت سلفًا، بل لأنّه، فضلًا عن ذلك، يمنح النّاقد/ المشرّح حقّ التّصرّف المطلق في النّصوص

واستخدامها كما يشاء، ولأيّ غرضٍ يشاء، ما يعني أنّه يمنحه الحقّ في المعرفة المسبقة بالنّصوص، وفي أن يجرّب معها العلاقة التي يشاء، لتحقيق الغاية أو المقصديّة التي يشاء، على نحو قد تتحوّل معه علاقة النّاقد التّشريحيّ بالنّصوص المنقودة إلى علاقة سلطويّة من طرفٍ واحدٍ فقط، هو النّاقد.

فنحن إذن نحاول أن نتجاوز كلّ تلك المناهج النّصيّة، بما تنطوي عليه أو تعبّر عنه من مفاهيم سابقة للنّص؛ لأنّنا في منهجنا النّصيّ لا ننطلق، ولا نريد أن ننطلق من خارج النّص، أو ممّا لا يكونه النّص في ذاته، أي من مفهوم للنّص سابق في الوجود على وجوده في ذاته، بل نريد أن ننطلق ممّا يكونه النّص في ذاته، سعيًا إلى الكشف عن ذاته، أو عمّا يشكّل أساس ماهيته النّصيّة.

زد على ذلك أنّ مفهوم «تكلّم النّص» الذي نتبناه:

ـ يمثّل السّبيل الوحيد لتوريطنا في «مكالمة النّص» أو في تعاطي الكلام معه ومحاورته، ما يجعل من كلامنا، نحن القرّاء النّقاد، كلامًا كليًّا مركّبًا من كلام النّص، ومن كلامنا الخاصّ المتبادل معه، في سياق قراءته.

وهذا يقتضي أنّ اختيارنا «تكلّم النّص»:

ـ إنّما يأتي في مواجهة حالة «اغتراب النّص» في الشّكل المجرّد، وضياع هويّته الخاصّة، وفقدان بعده الأنطولوجيّ، ودوره التّاريخيّ؛ لأنّنا نلاحظ أنّ جميع اتّجاهات الحداثة الشّائعة، في مجال الأدب والنّقد، من

بنيويّة وسميوطيقيّة، باتت تختزل النّص الأدبيَّ، وتُمَوْضِعُه داخلَ نسق من العلامات الرّمزيّة؛ تتوارى فيه خصوصيّة النّص وإمكاناته التّعبيريّة عن واقع الحياة الإنسانيّة الذي يصبح هو الآخر مختزلًا داخل النّسق الرّمزيّ نفسه[1].

وهذا يقتضي:

ـ أنّه يأتي في مواجهة الأزمة المنهجيّة في تناول النّص، بوصفها إحدى أخطر أزمات الفكر النّقديّ الحداثيّ المعاصر. وما نعنيه بالأزمة المنهجيّة هنا، تلك الأزمة التي يتمّ خلالها «تأطير النّص» وإخضاعه لجملة من المبادئ والقواعد النّظريّة العامّة التي يراد بها، ومن خلالها، الاستحواذ على البنيات العامّة للنّصوص الأدبيّة، وتسكين النّص الأدبيّ المراد فحصه داخلها[2].

وبما يعني:

ـ أنّه يأتي في مواجهة حالة النّزوع المنهجيّ الحديث نحو «تأطير النّص» ومحاولة السّيطرة عليه، وإخضاعه لنوع من التّفكير الموضوعيّ الذي يستند إلى القواعد والإحصاءات والتّحليلات، وهو نزوعٌ ـ نعتقد ـ أنّه بات محكومًا بنوع من التّفكير الاستراتيجيّ الذي يختفي فيه منطق الانفتاح على النّص (الإبداعيّ)، من أفق انفتاحه هو على العالم، والحوار معه من أفق حواره مع العالم.

---

(1) (ينظر: **ماهية اللّغة وفلسفة التّأويل**: 116).

(2) (ينظر: نفسه: 116).

وهذا يقتضي أنّ من شأن «تكلّم النّص»:

- أنّه يحرّر النّص من حيّزه الأصليّ، من موقعه في إطار شبكات علاقات القوّة، ويصحّح هذا الموقع بالنّسبة إلى الخطاب الذي ينتمي إليه النّص أو لا ينتمي، باعتبار أنّ النّص يظلّ يتكلّم - ضمنَ ما يتكلّم - تاريخيّته كوثيقة، أي أنّه يظلّ يستحضر - خلال تكلّمه - قصّةَ تكوينه، وتحديد برهته الخاصّة من مجمل زمن الخطاب (الممتد) وتاريخيّته الخاصّة؛ باعتبار أنّ (النّص) الثّمرة المتدلّية من الغُصن، لا تدرك فقط، بالنّسبة إلى موقعها في إطار غيرها من الثّمار والأغصان والأوراق، بل إنهّا تحمل معها، في الآن نفسه، سيرة تكوُّن الغُصن الذي تتدلّى هي منه، كما تحمل، فضلًا عن ذلك، قصّة الشّجرة الحاملة للغصن وصولًا إلى جذرها المنغرس في أعماق الأرض الثّقافيّة[1].

وهذا يقضي:

- أنّه يأتي في مواجهة القول بـ«شيئيّة النّص» وأثريّته؛ إذ هو يحقّق لنا نوعًا من «التّواصل التّاريخيّ» مع نصوص الكلام (الإبداعيّ) عمومًا، ويمكّننا، في الوقت نفسه، من تجاوز حالة اغتراب الوعي الجماليّ والوعي التّاريخيّ[2] على نحو يجعل ماهية النّص ودوره التّاريخيّ أمرًا حاضرًا ومفهومًا، بالنّسبة إلينا، ومندمجًا في عالمنا نحن الذين نصغي إليه ونحاوره.

---

(1) (ينظر: صفدي (مطاع): «**نقد العقل الغربيّ**، مرجع سابق: 268).

(2) (ينظر: نفسه: 105).

لذلك فإنّ من شأن «تكلّم النّص» إضافة إلى ما سبق:

ـ أنّه يسهم في «أَرْخَنَةِ نصوص الكلام وَوَقْعَنَتِهَا» فضلًا عن أنّه يفتح حدود تلك النّصوص على التّعدديّة واللاّنهائيّة؛ فبدلًا من أن ينظر إلى النّص (الأدبيّ) من زاوية أنّه عمل؛ له حدود متناهيةٌ، نعتقد أنّه يلزمنا النّظر إلى النّص بوصفه «لحظةً في حوارٍ بالغ الطّول»، وهو حوار من شأنه أن يولّد فينا وعيًا بإمكاناته التّاريخيّة المفتوحة، ووعيًا (بفرادته وتفرّده) وأنّه لا يشبه شيئًا متميّزًا، ما يجعله يظهر ـ وفق سارتر ـ بما هو شيء «موجود لذاته في ذاته»[1]. وهنا نكون قد حقّقنا للنّص تجاوز مشكلة (الحدود المغلقة) وفتحناه على المتعدّد واللاّنهائيّ.

وهذا يقتضي أن «تكلّم النّص» الذي نعتمده زاوية للنّظر إلى النّص الإبداعي عمومًا وإلى نصّ المقالح الشّعريّ خصوصًا:

ـ يفضي ـ بالضّرورة ـ إلى تعميق ديمقراطيّة القراءة النّقديّة والتّحليل النّصيّ، ويجسّد، في الآن نفسه، مبدأ «النّاقد المدنيّ» ـ حسب تعبير إدوارد سعيد ـ ويؤسّس، من ثمّ، لمنطق الحوار مع النّص، بوصفه (الحوار) علاقةً تبادليّةً بين طرفين متكافئين (ذات ↔ موضوع) وتصحيح مسار العلاقة التي ظلّت تربطنا بالنّص؛ لأنّ الأصل في «تكلّم النّص» والإصغاء إلى كلامه، والحوار معه، أنّه عبارة

(1) (ينظر: نفسه).

عن علاقة تبادليّة بين: «الأنا» و«الأنت» مع ضرورة فهم هذه «الأنت» بوصفها شخصًا حيًّا مخاطَبًا؛ قادرًا ـ بذاته أو بما ينطوي عليه من طاقة التكلّم ـ على أن يصغي ويحاور «الأنا» ويتبادل معها الكلام.

وبما يؤكّد أنّنا باعتماد «تكلّم النّص»:

ـ نكون قد تمكّنا من الكشف عن الطّبيعة الكليّة للنّص، بوصفه كلاًّ مركّبًا من الكتابيّ (المرئيّ) والشّفاهيّ (السّمعيّ)، أو بوصفه لحظة حوارٍ مع عالم الكلام في كليّته؛ المرئيّ واللاّمرئي، المعلوم والمجهول.

وهذا يقتضي أنّ من شأن «تكلّم النّص» أنّه يمكّننا من الكشف عن دخيلة النّص الغامضة الملتبسة.. عن كُنْهِ الصّوت أو جملة الأصوات المتكلّمة في النّص؛ متضمّنًا الكشف عمّا عنه تتكلّم، وفيما فيه تتكلّم، وفيما له، وإليه أو لأجله تتكلّم. وبما يجعل المتكلّم/ الكاتب والمستمع/ القارئ في قلب عمليّة التّواصل، بوصفها عمليّةً حيّةً متجدّدةً على الدّوام؛ فنحن لا نتصوّر قيام عمليّة تواصل حقيقيّة بدون حضور أو استحضار الأطراف المشاركة فيها، وهذا يقتضي أنّه لن يتسنّى لنا تأويل كلام النّص إلاّ من خلال موضعته في سياقه التّواصليّ؛ زمانًا ومكانًا وكائناتٍ مشاركةً[1].

(1) وبهذا نكون قد أعدنا إلى الكائن المتكلّم في النّص، بوصفه في قلب عمليّة التّواصل، سلطته اللغويّة التي جرّدته منها بعض الاتجاهات اللّسانية بتركيزها على اللّغة وحدها كأشكال، =

(3 ـ 1 ـ 5)

وبهذا نكون ـ باعتمادنا «تكلّم النّص» ـ قد تمكّنا من الكشف عن سياق تكلّم النّص، أو قل قد أعدنا بناء كينونته النّصيّة، ما يحتّم علينا ـ انطلاقًا من «ليتش ـ التّوجّه إلى نصّ الكلام المتكلّم بالتّساؤلات الآتية:

ـ من ذا يتكلّم في كلامِ النّص؟ وإلى من يتكلّم؟ وكيف يتكلّم؟ فضلًا عن السّؤالَ: ماذا يتكلّم؟!

على أنّه يمكننا الكشف عن هويّة كلّ ما ذكرنا، انطلاقًا من مجموعة معيّنات، أو من عددٍ من المؤشّرات التي تشير إلى الشّخوص الفاعلة في النّص، وسياق فعلها.

وبما أنّ النّص الذي نستهدفه بالتّحليل هنا، هو نصّ الكلام الشّعريّ عند عبد العزيز المقالح، فإنّ السّؤال الذي علينا طرحه على هذا النّص هو: هل المتكلّم في كلام نصّ المقالح شخص المقالح (بلحمه وعظمه) أي بوصفه هذا الكائن الاجتماعيّ أو التّاريخيّ الذي عرفناه خارج النّص/

= أي باتّخاذها اللّغة هدفًا أوّلًا وأخيرًا، لذلك فنحن ننطلق من موقف واضح نميّز خلالَه بين محلّلٍ لسانيٍّ يتعامل مع اللّغة كنتاج، وبين محلّلٍ (نصيّ) يتعامل مع لغة النّص (في حضورها العيانيّ) بوصفها عمليّة إنتاج، أي إنّنا نميّز بين ما يجب على المحلّل اللّسانيّ أن يفعله، من حيث إنّه يتعامل مع اللّغة بوصفها نتاجًا، وما يجب علينا نحن كمحلّلين للنّص أن نفعله، من حيث إنّه يجب علينا التّعامل مع اللّغة بوصفها عمليّة إنتاجٍ دائمة العطاء.

القصيدة؟ أم هو مقالح آخر (ضمنيّ) عرفناه ونعرفه ـ فقط ـ من كلام نصّ القصيدة الشّعريةّ التي نصغي إليها وتجاوزها الآن ـ هنا لحظة قراءتنا القصيدة؟

وهنا يأتي الكلام عن «ذات الحالة» و«ذات الإنجاز»، وهذا يتطلّب منّا طرح السّؤال بصيغة أخرى: من أيّ موقع يتكلّم إلينا المقالح في كلام نصّه الشّعريّ؟ من موقع انتمائه إلى ذات الحالة المتحوّلة في نصّ القصيدة؟ أم من موقع انتمائه إلى ذات الإنجاز، حسب ليتش، أو من موقع انتمائه إلى أناه الخارجيّة أو الاجتماعيّة العامّة.

وهي أسئلة توحي أننا باعتماد «تكلّم النّص» نتمكّن من اكتشاف نصيّة النّص، أو تاريخيّته، أو قل نكتشف سياقيّة النّص. وفي رأي ليتش، فإنّ إنشاء سياق نصّ ما يقتضي طرح الأسئلة السّابقة على النّص، وهي الأسئلة ذاتها التي يمكن إعادة طرحها على نصّ عبد العزيز المقالح، في مجموعته الشّعريّة «أبجديّة الرّوح» ـ على سبيل المثال ـ على النّحو الآتي:

● من المتكلّم في كلام نصّ الأبجديّة؟ أهو المقالحُ الإنسانُ الذي عرفناه خارج القصيدة، خلال علاقتنا المباشرة به، أعني كما هو في كلامه اليوميّ المباشر الذي يتكلّمه إلينا (نحن كائنات كونه الخارجيّ) مباشرةً، أو كما هو في كلامه النثريّ أو المقاليّ الذي يتكلّمه إلينا عبر مقالاته النّثريّة؛ مكتوبةً منشورةً في إحدى الصّحف أو المجلاّت التي تعوّد أن يكتب إلينا، أو أن يخاطب قراءه خلالها؟ أي بوصفه هذا

الكائن العلائقيّ (الاجتماعيَّ) الذي نختلط به ونخاطبه، أو نتخاطب معه، أو الذي نعيش وإيّاه هذا الكون الاجتماعيّ المشترك، ونتبادل وإياه الكلام حول ما يهمّنا ويهمّه من قضايا الحياة اليوميّة، أي بوصفه هذا الكائن الجمعيّ أو الاجتماعيّ الذي ننتمي وإيّاه إلى كونٍ واحدٍ مشترك، ونتمتّع وإيّاه بكينونة جمعيّة مشتركة، لذلك فهو ما ينفكّ يتكلّم إلينا ـ في هذا السّياق ـ بلغة الكيان أو الكينونة/ الوجود المشترك؟ أم هو المقالح الشّاعر كما لم نعرفه قطّ من قبل في كلامه؟ أي بوصفه هذا الكائن الشّعريّ أو الشّعوريّ، أي الذي يعيش كونه الخاصّ في عالم الشّعر أو الشّعور، أي الذي ينتمي إلى عالم الكلام الشّعريّ الخاصّ، بوصفه الكلام اللاّ ـ متكلّم من قبل؛ لا من لدنه، ولا من لدن الشّعراء الآخرين الذين ينافسونه في قول الشّعر؟ أم هو المقالح بوصفه هذا الكائن المزيجَ المركّب من هذا وذاك، أو من كلّ ما سبق؟ أي بوصفه هذا الكائن ذا الكينونة الكليّة المركّبة أو المفتوحة على عالم الكلام في كليّته وانفتاحه؛ المتكلم منه واللاّ ـ متكلّم في آن معًا؟!

● وصوتُ المتكلِّم في نصّ كلام المقالح في هذه المجموعة، أهو صوت المقالح الفعليّ الّذي عهدناه ونعهده خلال اتّصالنا به وتواصلنا (المباشر) معه؟ أم هو صوت المقالح الضّمنيّ، أو صوت مقالحٍ آخر؛ ضمنيّ ينطوي عليه صوت المقالح الفعليّ الأوّل، ويتحوّل عنه، وبسببه باستمرار؟.

ولكي يكون بمقدورنا الإجابة عن مثل هذه

التّساؤلات، وتحديد هويّة الكينونة المتكلّمة في كلام نصّ قصيدة المقالح، علينا أن ننطلق من السّؤال: من أيّ موقع يتكلّم (المقالح) في كلامِ نصّ القصيدة؟ من موقع انتمائه إلينا نحن الذين يكالمنا ونكالمه بشكلٍ يوميّ وعفويّ؟ أم من موقع انتمائه إلى ذاته وإلى مخاطبين آخرين ضمنيّين؛ فوق واقعيّين، أو فوق تاريخيّين، قد نكون نحن (قرّاء شعره) المعاصرين له من ضمنهم، أو داخلين في عدادهم، وقد لا نكون بالضّرورة كذلك؟ أيكتب - بتعبير آخر - من موقع انتمائه إلى الكون (الاجتماعيّ) العامّ أو المشترك؟ أي من موقع انتمائه إلى أناه العامّة أو المشتركة التي تربطنا بها علاقةٌ من نوعٍ ما؛ صداقة.. نفور؟ أم من موقع انتمائه إلى كونه الشّعريِّ الخاصّ غير المشترك؟ أم يتكلّم من موقع انتمائه إلى كليّة الكون؟ أو إلى ما أسميناه بـ«كون الأكوان» بوصفه عالم الخيال الذي يتمكّن خلاله الكائن المتكلّم - على الدّوام - من الانفتاح على كليّة وضعه الكينونيّ في كليّة الكون أو العالم، أي على وضعه في الكون الخارجيّ (الاجتماعيّ) العام، وفي الكون الدّاخليّ الخاصّ.

● ومن ثمّ، هل يتكلّم (المقالح) من موقع انتمائه إلى عالم الكلام المتكلَّم - بالفتح - باستمرار (المشاع والمتداول)؟ أم من موقع انتمائه إلى عالم الكلام غير المتكلَّم (الخاصّ)؟ أم من موقع انتمائه إلى عالم الكلام في كليّته وانفتاحه، أي في تعدديّته ولانهائيّته، بوصفه عالمًا للكلام المتكلَّم وغير المتكلَّم، في الوقت نفسه؟!

● وما يتكلّمه (المقالح) في كلام هذا النّص الموسوم

بـ«أبجديّة الرّوح»؛ أكان من الموقع الأوّل، أو الثّاني، أو الثّالث: كيف يتكلّمه المقالح؟ هل يتكلّمه من موقع «علوّه (في) عالم الكلام»؛ متضمّنًا انفتاحه على عالم ما يتكلّم عنه، وبه، وفيه، وله أو لأجله، وإليه، وتفاعله معه؟ أم يتكلّمه من موقع تعاليه (على) عالم الكلام متضمّنًا: انغلاقه دون عالم ما يتكلّم عنه، وبه، وفيه، وله أو لأجله، وإليه؟ أم يتكلّمه من موقع سقوطه (في) عالم الكلام؛ متضمّنًا سقوطه في عالم ما يتكلّم عنه، وبه، وفيه، وله، وإليه وتبعيّته له؟! بوصف الموقع الأوّل موقعَ علاقةٍ تفاعليّة (جدليّة)، موقعَ مواجهة وصراع (اشتباك مباشر مع عالم الكلام) يؤسّس لعلاقة تبادليّة؛ تفاعليّة جدليّة بين الكائن المتكلّم وما يتكلّم عنه، وبه، وفيه، وله، وإليه. وبوصف الثّاني موقعَ سلطة وتسلّط (قوامة وقيّوميّة) على عالم ما يتكلّم عنه، وبه، وفيه، وله، وإليه. وبوصف الثّالث موقعَ استلاب وتبعيّة لعالم ما يتكلّم عنه، وبه، وفيه، وله، وإليه.

ما يعني أنّ ثمّة ثلاثة آفاقٍ، أو مقامات لتكلّم الكلام عمومًا، ينتج عنها ثلاثة أشكالٍ من نصوص الكلام عمومًا:

● موقع يحقّق مبدأ (العلوّ ـ في ـ عالم التكلّم) في لحظته الرّاهنة. وينتج عنه ما يمكن تسميته بـ«نصّ الكينونة المتفاعلة» (الجدليّة).

● وموقع يحقّق مبدأ (التّعالي ـ على ـ عالم الكلام) في لحظته الرّاهنة. وينتج عنه ما يمكن تسميته بـ«نصّ الكينونة المتعالية».

• وموقع يحقّق مبدأ (السّقوط ـ في ـ عالم التّكلّم) في لحظته الرّاهنة. وينتج عنه ما يمكن تسميته بـ«نصّ البينونة/ السّقوط».

هذا عن السّؤال: من أي موقع يتكلّم المقالح في نصّ كلام «الأبجديّة»؟

على أنّه يجب علينا، بعد أن نكون قد تمكّنا من الإجابة عن السّؤال الخاصّ بموقع المتكلّم في نصّ كلام المقالح الشّعريّ ـ طرح سؤال آخر؛ يتعلّق بمن يتوجّه إليه كلام نصّ كلام المقالح:

• فإلى مَنْ يتكلّم هذا النّص؟ وكيف؟ أيتكلّم إلى متكلَّم إليه بعينه، أي إلى مخاطَب خاصّ؛ محدّد ومحدود (= مغلق)؟! وهو سؤال يتضمّن: من هم المشاركون في عمليّة التّكلّم؟ هل يتوجّه بكلامه إلى متكلّم إليه خاصّ أو محدّد، أي إلى شخص بعينه في سياق بعينه، لتحقيق غاية بعينها؟ أم يتوجّه به إلى متكلّم إليه عام، غير محدّد، أي إلى آخر مفتوح، أو إلى مخاطب ضمنيّ؟ وحين يتعلّق السّؤال بنصّ الكلام الشّعريّ، عند المقالح، فإنّه يمكننا طرح السّؤال بصيغته الآتية: فإلى من يتوجّه (المقالح) بكلامه الشّعريّ (من هذا الموقع)؟ أيتوجّه به إلينا نحن الذين نكالمه أو نتبادل معه الكلام يوميًّا، أي نحن الذين نخالطه ونخاطبه بشكلٍ يوميّ؟ أم يتوجّه به إلينا نحن الذين نكالمه، وإلى كلّ من يمكن أن يكالم كلامَه؛ من يصغي إليه ويحاوره؟!

على أنّه يمكننا القول، في سبيل الإجابة عن هذا التّساؤل: إنّ المقالح قد توجّه بكلامه (في نصّ الأبجديّة) إلى مخاطب ضمنيّ، من أبرز سماته أنّه: كليّ مزدوج؛ داخليّ وخارجيّ، خاصّ وعامّ، متخيّل وواقعيّ، في آنٍ معًا.

وهذا يقتضي أنّ متلقّي كلام نصّ المقالح (أبجديّة الرّوح مثلًا) ليس هو المتلقّي المستمع، أو لنقل: إنّه ليس من جنس المتلقّي المستمع، أي الذي يستمع الكلام بأذنيه، فيعيه أو يدرك مراميه ومقاصده مباشرة، بل هو من جنس المتلقّي القارئ الذي يتأمّل ما يقرأ، ويعاود فيه النّظر مرارًا وتكرارًا، وهذا يقتضي أنّ من يتوجّه إليهم كلام الشّاعر في النّص، ليسوا من جنس مَنْ يعرف المقالحَ، أو يتوقّعون كلامَه، أي إنّهم ليسوا من جنس من يتكلّم إليهم (المقالح) أو يخاطبهم على الصّعيد اليوميّ أو الحياتيّ الاجتماعيّ، ما يحتّم علينا طرح السّؤال عن هويّتهم، ومن يكونون، انطلاقًا من نصّ كلامه الشّعريّ الذي يتوجّه به إليهم، أو كما يرسمها لهم خطابه الشّعريّ، أو كما يكشف عنها خطابه في هذا النّص.

وإذا تقرّر أنّ صوت الكلام في نصّ قصيدة المقالح لا يتكلّم إلى آخر محدّد أو محدود، بل يتكلّم إلى آخر من شأنه أنّه مفتوح؛ متعدّد ولا نهائيّ، فإنّ السّؤال الذي علينا طرحه، في مثل هذا السّياق:

ـ فَعَمَّ يتكلّم صوتُ هذا الكلام الذي يتكلّمه المقالح إذن؟ أيتكلّم وضعَ كينونته (المتكلّمة) في إطار نصّ كلامه

الشّعريّ نفسه؟ أم يتكلّم وضع كينونته المتكلّمة في إطار عالمه العامّ؛ خارج إطار نصّ الكلام الشّعريّ الذي يتكلّم؟ أيتكلّم ـ بتعبير آخر ـ وضع كينونته المتكلّمة في إطار ما نتكلّم عنه (نحن) جميعًا؛ بحكم أنّه يمثّل ضرورة وجودنا جميعًا؛ ومن ثمّ، فهو يمثّل موضوعًا لهمّنا جميعًا؟ أم يتكلّم وضع كينونته المتكلّمة في إطار ما لا نتكلّم عنه جميعًا؛ لأنّه لا يمثّل موضوعًا لهمّنا جميعًا، أو لأنّه ـ فقط ـ يمثّل همّ النّخبة مِنّا (النّخبة الثّقافيّة الشّعريّة)؟ أم يتكلّم وضع كينونته المتكلّمة في إطار ما نتكلّم عنه، وما لا نتكلّم عنه في الوقت عينه؟ أي في إطار عالم الكلام في كليّته وانفتاحه، أو في تعدّديّته ولانهائيّته؟!.

على أنّ ثمّة سؤالًا آخر يمكننا أن نطرحه على نصّ كلام المقالح الذي نبحث في طبيعة تكلّمه؛ يتعلّق بخلفيّة تكلّمه من هذا الموقع أو ذاك، وهو سؤال يمكن طرحه على النّحو الآتي:

ـ ترى لماذا يتكلّم المتكلّم في نصّ كلام المقالح من هذا الموقع دون ذاك؟ ولماذا يتكلّم بهذه الطّريقة دون تلك؟ متضمّنًا: ما هي وظيفة الكلام: الإخبار أو التّعليم، الإقناع والتّأثير.. الكشف والتّكشّف، التّجاوز. أو...الخ؟

● وإذا تقرّر أنّ المتكلّم في نصّ كلام المقالح الشّعريّ، لا يتكلّم ـ فقط ـ وضع كينونته المتكلِّمة في إطار عالمه الخاصّ أو المفرد، بل يتكلّم وضع كينونته المتكلِّمة في إطار عالم الكلام الكليّ أو المركّب، فإنّ السّؤال الذي علينا المبادرة إلى طرحه في هذا السّياق:

● فلماذا إذن يلجأ الشّاعر إلى مثل هذه الطّريقة في تكلّم ذاته (الكليّة المركّبة) أو في تكلّم وضعه الكينونيّ في إطار ما ذكرنا؟ أو بالأحرى لماذا يختار الشّاعر (المقالح) أن يتكلّم كليّة وضعه الكينونيّ في إطار كليّة الكون (أو العالم) إلى كليّة الكائنات الحيّة القادرة على مكالمته؟ وبأيّة طريقة أو لغة يتكلّم ذلك العالم؛ بلغة النّطق/ الصّوت؟ أم بلغة الكتابة/ الصّمت؟!

هذه ـ فيما نعتقد ـ أهمّ الأسئلة التي يمكننا طرحها، ومحاولة الإجابة عنها خلال فعل القراءة النّقديّة لملفوظ خطاب الشّاعر عبد العزيز المقالح الشّعريّ أنموذجًا لهذه الدّراسة، وهي كما رأينا (أسئلة) منبثقة في الجملة، أو متحولّة بالأحرى، عن السّؤال الأوّل (المركزيّ) الذي يمثّل المحور الأوّل من محاور هذا القسم من الدّراسة: «لماذا تكلّم نصّ المقالح»؟.

(3 ـ 2)
كيف يتكلّم النّص؟

وفيما يتعلّق بالسّؤال الثّاني: ما الذي به يكون تكلّم نصّ المقالح الشّعريّ؟ أو بالأحرى ما الذي به يتحقّق شرط التّكلّميّة في نصوص المقالح الشّعريّة؟ وكيف؟ يجب الإشارة أوّلًا إلى أنّ هذا السّؤال ينطوي أو يتضمّن سؤالًا آخر: من أين يستمدّ نصّ المقالح الشّعريّ طاقة التّكلّم التي لا تنفد؟ وكيف يصرّفها؟ أيستمدّها من طاقة اللّغة الإيحائيّة التي كتب بها، والتي تستمدّ، هي الأخرى، طاقتها في

الإيحاء، من طبيعتها الكليّة المركّبة أو المزدوجة، ومن ثمّ، من قدرتها التّغريبيّة، أي من قدرتها على تفكيك الأشياء والأوضاع المتكلّم عنها وبها وفيها، وإعادة تركيبها على نحو يحقّق لها الاختلاف، ويجسّد، في الآن نفسه، خصوصيّة البنية التّركيبيّة والدّلاليّة والتّوجيهيّة لنصّ الكلام؟ أم يستمدّها من مجموع صفاته/ مقوّمات نصوصيّته وما به تكون ذاته أو ماهيته عمومًا؟

(1 ـ 2 ـ 3)

وحتى نتمكّن من الإجابة عن هذا التّساؤل المحوريّ، يمكن القول ـ بادئ ذي بدء ـ إنّ التّكلُّمَ عمومًا، سمةُ انفتاحٍ، وسمة الانفتاح في نصّ الكلام؛ قد تكون سمة انفتاحٍ داخليٍّ؛ ينطوي عليها نصّ الكلام في ذاته، أي بوصفها مكوّنًا ذاتيًا، أو داخليًّا له، أو بوصفها ممّا ينطوي عليها نصّ الكلام ذاته، ممّا يعني أنّها قد تكون سمة انفتاح دلاليّ، أو إيقاعيّ، أو تشكيليّ، أو بنائيّ.

وقد تكون سمة انفتاح خارجيّ، أي يكتسبها نصّ الكلام من سياق التّلقّي الخارجيّ له، أو من خلال علاقته بمن يكالمه (أي بمن يصغي إليه ويحاوره)؛ وهنا نجد أنّ الكتابة تمثّل الشّرط الأوّليّ والضّروريّ لانفتاح الكلام داخليًّا وخارجيًا، أو لانفتاحه خارجيًّا فقط، فهي (أعني الكتابة)، قد تمنح الكلامَ المكتوبَ، ليس فقط سمةَ الانفتاح الخارجيّ، بحيث تجعله في متناول كلّ القراء، بمختلف مشاربهم الثّقافيّة، وفي كلّ وقت، ما يجعله

مفتوحًا على متعدّد السّياقات القرائيّة لكلّ القرّاء وفي كلّ وقت، بل إنّها (الكتابة) قد تمنح الكلام المكتوب سمة الانفتاح الدّاخليّ والخارجيّ (= الكليّ) في آنٍ معًا، وهذا لا يتأتّى، بالضّرورة، إلاّ حين يكون فعل التكلّم هو نفسه، فعلًا ناتجًا عن فعل الكتابة، وفعلًا منتِجًا له، في الآن نفسه، أو لنقل: حين تكون الكتابة هي نفسها التي تتكلّم الكلامَ.

لذلك يمكن القول: إنّ الكلامَ عمومًا ـ في علاقته بالكتابة ـ نوعان:

● نوعٌ يتكلّمه (ينتجه) الفعلُ الكتابيّ، لا الفاعل الكاتب، ويتكلّمه الفعل الكتابيّ، بوصفه هذا الفعل الكليّ المركّب الذي تمّ إنجازه بواسطة القلم أو الرّيشة، على الصّفحة الفضاء، لا فعل القول أو النّطق الذي ينتهي بانتهاء عمليّة النّطق أو التّلفّظ (الشّفاهي).

● ونوعٌ يتكلّمه الفاعلُ الكاتبُ ذاته؛ لا فعلُه الكتابيّ الذي قد يصبح لاحقًا لفعل النّطق أو التكلّم. والأوّل هو الكلام الكتابيّ، أي المنسوب إلى عالم الكتابة، والمحكوم بشروطه؛ إنتاجًا وتلقيًا، وهو كلامٌ متكلِّمٌ بطبيعته ضرورةً، فالكتابة تمنحه القدرة على التّكلّم، أو لنقل: إنّها تمنحه سمة الوجود النّاطق أو المتكلّم بامتياز. أمّا الثّاني، وهو الكلام المكتوب، فيعدّ كلامًا غير متكلّمٍ في الأصل، وإذا تكلّم فلأمر عارضٍ فيه، طارئٍ عليه.

لذلك فنحن نفرّق بين الكلام الكتابيّ، والكلام

المكتوب، أنّ الأوّل من إنجاز فعل الكتابة/ القراءة ذاته، لذلك فهو يظلّ باقيًا ما بقي الفعلُ القرائيّ/ الكتابيّ، أعني أنّه يظلّ خالدًا بخلود فعل القراءة/ الكتابة الذي أنجزه، أو ما بقي هناك قارئٌ/ كاتبٌ واحدٌ. أمّا الثّاني فمن إنجاز الفاعل الكاتب/ القارئ، عبر إمكاناته القرائيّة الكتابيّة، أو عبر إمكاناته في النّطق/ الصّوت، لذلك فهو يموت أو تنتهي حياته (كلامُه) بمجرّد موت المتكلّم الكاتب، أو بانتهاء عمليّة النّطق أو التّصويت.

(3 ـ 2 ـ 2)
الكتابة.. تكلّم النّص

وعليه يمكن القول: لقد ظلّت الكتابة تلعب دورًا كبيرًا في عمليّة تكلّم الكلام عمومًا، حتى في ذلك الوعي التّقليديّ القديم الذي ما انفكّ ينتقص من قيمة الكلام المكتوب، ويقلّل من أهميّته، مقابل الإعلاء من قيمة الكلام المنطوق (الشّفاهيّ)، أعني منذ أفلاطون الذي ميّز بين الكلام المنطوق، والكلام المكتوب، وفنّ الرّسم، تمييزًا انتقص فيه من قيمة الكلام المكتوب، على النّحو الذي يكشف عنه قوله: «ليس بإمكاني (..) أن أؤمن بأنّ الكتابة، ولسوء الحظّ، تشبه الرّسم؛ وذلك لأنّ إبداعات الرّسام لها موقفٌ من الحياة، ومع ذلك، فإنّها تلتزم صمتًا مهيبًا، إذا ما وجّهتَ إليها سؤالًا. والشّيءُ نفسه، يمكن أن يقال عن الكلام المنطوق، ويخيّل إليك أنّه يفكّر، ولكنّك إذا ما استجوبته، بقصد استيضاح أمرٍ ما، فإنّه يقول الشّيءَ نفسَه

دائمًا، وحين يكتب فإنّه يساق إلى هؤلاء الذين يفهمونه، وأولئك الذين لا يفهمونه، فليس له تحفّظ، أو توارٍ تجاه طبقات الأشخاص المختلفة، وإذا ما عُورِضَ أو أُسيءَ فهمُه ظلمًا، فإنّه يحتاج إلى أبيه[1] لكي يحمي ذريّته؛ فهذه الذّريّة لا تستطيع الدّفاع عن نفسها[2].

حيث يشير ملفوظ كلام أفلاطون السّابق الذي حرصنا على اقتباسه كاملًا، إلى عدد من الحقائق، لعلّ أبرزها:

ـ **الحقيقة الأولى**: أنّ فنّ الكتابة، لا يشبه فنّ الرّسم، لسببين:

ـ **الأوّل**: أنّ فنّ الرّسم يلتزم موقفًا (صارمًا) من قضايا الحياة الإنسانيّة. في حين فنّ الكتابة، لا يلتزم ذلك الموقف الصّارم من قضايا الحياة الإنسانيّة، وهذا يقتضي أنّ الأوّل، يعدّ فنّ مواجهة قضايا الحياة بامتياز. أمّا الثّاني، فيعدّ فنّ اللّعب أو العبث، أو قل: فنّ المتعة والإمتاع بامتياز، فنّ الحريّة والمتعة الفرديّة.

وبما أنّ فنّ الرّسم فنٌ ملتزمٌ بقضايا الحياة الإنسانيّة (العامّة)، فهذا يقتضي أنّه فنٌّ متكلّمٌ، أو يتكلّم موقفَ

(1) على أنّ ما يعنيه أفلاطون بلفظ الأب ـ كما يذهب جين. ب. تو مبكنز ـ القارئ/ النّاقد الذي تحتاج إليه الكلمة المكتوبة، قصد وقاية نفسها ضدّ مساوئ القراءة الرّديئة، فالنّصوص المكتوبة ذاتها تخلق حاجتها إلى الشّرح، بحكم أنها تساق إلى هؤلاء الذين يفهمونها، وأولئك الذين لا يفهمونها.

(2) (نقلًا عن **نقد استجابة القارئ**: 344).

الفنّان من قضايا الحياة الواقعيّة التي يعيش أحداثها ويتفاعل معها، فهو إذن فنٌ واقعيٌّ، وليس فنًّا متعاليًا على الواقع، وهذا بخلاف فنّ الكتابة، الذي يعدّ ـ حسب هذا الوعي الأفلاطونيّ المنظّر ـ فنًّا غير ملتزم بقضايا الحياة، على الأقلّ، الحياة الجماعيّة أو الاجتماعيّة، وهذا يقتضي أنّه فنٌّ غير واقعيّ، أو يتنافى مع الواقعيّة، ولذلك فهو يتكلّم تعالي الفنّان الكاتب على عالم الواقع، وسلبيّته تجاهه.

على أنّ من شأن فنّ الرّسم، أنّه ـ كما يلتزم التكلّم عن قضايا الواقع الحياتيّ ـ فإنّه يلتزم، مع ذلك، جانب الصّمت، حين لا تكون ثمّة حاجة داعية للتكلّم، وهذا يقتضي أنّه ـ وكما تنهض في هذا الفنّ إمكانات التكلّم عن قضايا الواقع الحياتيّ، فإنّه تنهض فيه، في الوقت نفسه، وبالقدر عينه، إمكانات الصّمت المعبّر عن وضع الذّات المتكلّمة فيه، وهذا يقتضي أنّه لا يثرثر، أو لا يتوجّه بكلامه إلى أيّ كان، ولأيّ سبب؛ شأن فنّ الكتابة عمومًا، أعني أنّه لا يبتذل نفسه، بالتكلّم إلى من يفهمه، وإلى من لا يفهمه، ومن ثمّ، إلى من يقدّر كلامه حقّ قدره، وإلى من لا يقدّر كلامه حقّ قدره، بل يتكلّم ـ فقط ـ إلى من يفهم كلامه، ويقدّره حقّ قدره، وهو ما اقتضى منه ـ نظرًا إلى ندرة من تنهض فيهم إمكانات مكالمة كلامه الهامس الملتبس ـ أن يؤثر «الصّمت المهيب»، أعني الصّمت النّاطق بمكانة هذا الفنّ، أو المعبّر عن جلال قدره، وسموّ مكانته بين سائر الفنون المتكلّمة الأخرى.

وهذا يقتضي أنّه (فنّ الرّسم) يتكلّم ـ فقط ـ الكلام

الذي يفرض هيبته، حضوره كفنٍّ، سيادته على باقي الفنون الأخرى، فهو إذن فنٌّ متكلّمٌ، في الأساس، كلامَ مَنْ يُفَكِّر ويتأمّل في الأشياء، لا كلامَ من يلقي ويرتجل الكلام عن الأشياء. إنّه يتكلّم كلامَ من يفكّك الأشياء، ويعيد إنتاجها في كلامه، أو كلامَ من يستحضر الأشياء ليفرض حضورها في كلامه، لا كلام من يصف الأشياء بكلامه، ومن ثمّ، فهو يتكلّم كلامَ من يتعاطى الكلامَ مع الآخرين ومع الأشياء التي يتكلّم عنها وبها وفيها، في الوقت نفسه، كلامَ من يصغي إلى كلام الكلّ، ويحاور الكلّ، لا كلامَ من يفرض كلامَه على الآخرين، كلامَ من يستجيب في كلامه لحاجة الآخرين إلى كلامه، لا كلامَ من يستجيب في كلامه لرغبته هو نفسه في التّكلّم (الهذر) بما يفيد، وبما لا يفيد.

لذلك فهو يتكلّم الكلامَ الذي يزيد من قدره عند من يكالمه، لا الكلامَ الذي يحطّ من قدره عند من يكالمه، وهذا يقتضي أنّه كلام موجّه، من ناحية، إلى من يفهمون كلامه فقط، ويقدّرون قدره فقط (= إلى النّخبة) وهو، من جهة ثانية، كلام صامت (لا يتكلّم) أو (يتكلّم لكن) بصوت خافت؛ لا يسمعه، أو يفهم مراده إلاّ ـ فقط ـ من يصغي إلى كلامه ويحاوره.

وهذا يقتضي أنّه يتكلّم بلغة كليّة مفتوحة، غير مبينة، في الأصل، وإذا أبانت عن شيء، فإنّ ما تبين عنه، بادئ ذي بدء، ليس سوى ذاته، أو لنقل: إنّه ليس سوى إمكاناته الخاصّة في تكلّم كلامه الخاصّ، وهي الإمكانات ذاتها التي امتاز بها هذا الفنّ عن سائر الفنون الأخرى جميعًا.

لذلك يمكن القول: إنّ ما يميّز فنّ الرّسم عمومًا ـ انطلاقًا من منظور أفلاطون هذا ـ أنّه يعدّ فنّ تكلّم الكلام بامتياز، بدليل أنّنا لو مَوْضَعنا لوحة الفنّان التشكيليّ (الرّسام) في أفق التّساؤل النّقديّ، وتوجّهنا إليها ـ بما هي نصّ ـ على سبيل المثال ـ بالسّؤال الذي كنا قد توجهنا به إلى نص قصيدة المقالح «أبجدية الروح»: عمّ تتكلّم مثلًا؟ وإلى من تتكلّم؟ ومتى؟ وكيف تتكلّم؟! لجاءت إجابتها عن السّؤال الأوّل: ماذا تتكلّم؟ :

ـ إنّها تتكلّم عالم الكلام المشروع، والضّروريّ، في كلّ مكان وآن؛ ما يمثّل موضوعًا لكلام كلّ ذي كلام، وهمًّا لكلّ ذي همٍّ (=لكلّ كائن إنسانيّ متكلّم) ودافعًا له إلى التّكلّم على الدّوام، وهذا يقتضي أنّها (=لوحة الفنّان) تتكلّم كلّ ما هو عام ومشترك، كلّ ما هو إنسانيّ وإيجابيّ، فهي إذن تتكلّم موقف الفنّان الرّسام من قضايا الحياة الإنسانيّة (العامّة) التي نعيشها جميعًا، وننفعل بها ونتفاعل معها جميعًا، أعني أنها تتكلّم رؤية الفنّان الرّسام لقضايا الواقع الاجتماعيّ أو التّاريخيّ الذي يعيش؛ متضمنةً أو مصحوبةً بإرادة تغييره.

هذا في حال توجّهنا إلى نصّ اللّوحة بالسّؤال: ماذا تتكلّم؟ أو عمَّ تتكلّم؟! أمّا في حال توجّهنا إليه بالسّؤال: فإلى مَنْ تتكلّم؟ فستأتي إجابته: إلى كلّ من يكالمني، أي إلى كلّ من يصغي إلى كلامي ويحاورني.

وفي حال سئل: فمتى تتكلّم؟ لجاءت إجابته: فقط

عندما يطلب منّي من يكالمني ذلك، أو عندما يكون من يكالمني بأمسّ الحاجة إلى كلامي، أي عندما يكون كلامي بمثابة الضّرورة والبلسم لمن يكالمني.

أمّا إذا سألناه: فكيف تتكلّم إلى من يكالمك إذن؟ بأيّة لغة؟ وكيف؟ لتضمّنت إجابته القول: إنّه يتكلّم بلغة الصّمت، من جهة، وبلغة الصّمت المهيب، من جهة ثانية، أي بلغة الصّمت النّاطق بمكانته أو المعبّر عن ذاته، أو عن إمكاناته في التّكلّم، من جهة، والمعبّر عن جلال قدره، وسموّ مكانته بين باقي الفنون التعبيريّة الأخرى، وبما يؤكّد أنّه (نصّ اللّوحة) إنّما يتكلّم الكلام الذي يفرض حضوره وسيادته على باقي الفنون الأخرى.

هذا عن السّبب الأوّل.

ـ أمّا السبّب الثّاني، فيتمثّل في أنّ فنّ الرّسم، خلافًا لفنّ الكتابة، لا يعدّ فنًّا ملتزمًا بقضايا الحياة الواقعيّة فقط، بل يعدّ، فضلًا عن ذلك، فنًّا ملتزمًا بقضايا الفنّ نفسه؛ إنّه يعدّ ـ بحقّ وحقيقة ـ فنّ تكلّم الكلام ذاته، لذلك فهو لا يتكلّم إلى الكلّ بلغة الكلّ، شأن الكلام المكتوب أو الكتابيّ، كما سنرى، وإنّما يتكلّم كلامه الخاصّ، إلى متلقّيه الخاصّ، في الموقف الخاصّ، بطريقته الخاصّة، وعلى نحو يكشف من خلاله، عن خاصيّته هو، أو عن حضوره الفنيّ الخاصّ، بطريقته الخاصّة.

وهذا يقتضي أنّ ما يميّز الكلام الذي يتكلّمه فنّ الرّسم (أو نصوص الفنّان الرّسام) عن الكلام الذي يتكلّمه

فنّ الكتابة (نصوص الكلام المكتوب) ـ حسب أفلاطون ـ أنّ الأوّل يتكلّم الكلام الخاصّ، في الموقف الخاصّ، للشّخص (المتلقّي) الخاصّ، بالطّريقة الخاصّة، لتحقيق الغاية الخاصّة، بدلالة وصف أفلاطون إبداعات الرّسام (إنّها تلتزم صمتًا مهيبًا، إذا ما وجّهت إليها سؤالًا).

فهذا الوصف يشير، في جملته، إلى أنّ من شأن فنّ الرّسم، أو لوحات الرّسام، أنّها لا تتكلّم كلامَ لغوٍ وهذرٍ؛ إلى أيٍّ كان، ولأيّ سببٍ، وإنّما تتكلّم ـ فقط ـ إلى من يكالمها: إلى من يصغي إليها ويحاورها، أو إلى كلّ من يستحقّ أن تكالمه، هذا من ناحية، ومن ناحية أخرى، فإنّها حين تتكلّم إلى من يكالمها، أو إلى من يستحقّ أن تكالمه، فإنّها لا تكلّمه بلغة الكلام (الخطاب) المبين، بل بلغة الكلام (الخطاب) غير المبين، أي بلغة الكلام الذي يوحي ويلمّح، لا بلغة الكلام الذي يفصح ويصرّح، ومن ثمّ، بلغة الكلام الذي يخترق ليخرق؛ الذي يخترق الأشياء والأوضاع، ليخرق نظامها، أو نظام العلاقة بينها وبين الأشياء الأخرى، أي بلغة الكلام الذي يفكّك الأشياء المتكلّم عنها وبها وفيها ولها أو لأجلها ويعيد تركيبها، لا بلغة الكلام الذي يصف الأشياء (وصفًا خارجيًّا) كما هي.

هذا على أنّ من شأن زيادة «ما» بعد «إذا» في هذه الجملة (إذا ما وجّهت إليها سؤالًا) أنّه يوحي باستبعاد أن يكونَ من متكلِّم (ناقدٍ) ما كلامٌ ما محدّدٌ، يتضمّن توجيه سؤال محدّد إلى مثل هذا الفنّ (فنّ الرّسم) المتكلّم كلامًا مفتوحًا غير محدّد، أو إلى مثل هذا الكلام المتكلَّم بهذه

الطّريقة الكليّة المفتوحة، فكأنّه يشير إلى أنّ الأجدر بنا (نحن القرّاء النّقاد) في مواجهة نصوص (لوحات) هذا الفن المتكلّم كلامًا كليًّا مفتوحًا على المتعدّد واللاّنهائيّ ـ أن ننفتح معه في حوار كليّ شاملٍ حول أشياء كثيرة، من بينها، قضايا الذّات والواقع في انفتاحهما وجدلهما، أو في تحولّهما وصيرورتهما.

أمّا قول أفلاطون في الجملة الثّانية (ويخيّل إليك أنّه يفكّر) فيشير إلى طبيعة الكلام المنطوق، قبل أن يكتب، وأنّه عبارة عن كلام غير متكلِّم أو غير ناطقٍ، أو لا يمتلك، في ذاته، طاقة التّكلّم، فهو (أفلاطون) ينفي أن يكون للكلام المنطوق تكلّمٌ في الواقع، أو أن يكون ذا قدرة على الكلام أو النّطق، وإذا خيّل لمن يحاول مكالمته، أنّه قد صار ـ بالفعل ـ يتكلّم أو ينطق؛ لأنّه قد تبدّى له كما لو أنّه يفكّر، فذلك مجرّد وهم ليس إلاّ، ولا يغرَّنه ذلك، أو لا يصدّق خياله، وما يتوهّم من حال هذا الفنّ، وإذا أنت أردت أن تتأكّد من صدق ما نقول لك عن نصوص هذا الفنّ، فعليك أن تُمَوْضِعَها في أفق التّساؤل النّقديّ، وتتوجّه إليها ـ فقط ـ بسؤال محدّد، أو أن تطلب منها الإجابة عن تساؤلك ذاك، فإنّك إن فعلت ذلك، فلن تجد عندها سوى كلام واحد، يتضمّن ـ فقط ـ إجابةً واحدةً محدّدةً عن كلّ سؤال تطرحه عليها، هي نفسها الإجابة التي تجيب بها عن كلّ عمليّة تساؤل أو استجواب، لأنّ قوله: «يخيّل إليك أنّه يفكّر» يتضمّن معنى قوله: «يخيّل إليك أنّه يتكلّم»، لأنّه يفكّر، أو أنّه يمتلك طاقة التّكلّم، لأنّه يمتلك

طاقة التّفكير؛ باعتبار أنّ من يمتلك طاقة التّفكير لا بدّ أن يمتلك طاقة التّعبير.

هذا عن الحقيقة الأولى التي يشير إليها نصّ كلام أفلاطون السّابق.

ـ **الحقيقة الثّانية**: أنّ فنّ الكلام المنطوق، يختلف، هو الآخر، ليس فقط عن فنّ الرّسم، وإنّما يختلف، فضلًا عن ذلك، عن فنّ الكتابة، أو عن فنّ الكلام المكتوب عمومًا، لذلك فهو (فنّ الكلام المنطوق) لا يشبه أيًّا منهما البتّة؛ فهو لا يشبه فنّ الرّسم، من جهة أنّ فنّ الرّسم، يعتبر فنًّا ناطقًا، أو فنًّا متكلّمًا كلامًا كليًّا مفتوحًا (على المتعدّد واللاّنهائيّ). أمّا هو (فنّ الكلام المنطوق) ففنّ أخرس، أو غير ناطق البتّة، وإن بدا، في الظّاهر، أنّه يشبهه، فهو (فنّ الكلام المنطوق) وإن خيّل إليك، أنّه قد بات ـ كفنّ الرّسم، أو كأعمال الرّسام ـ يفكّر في ما تفكرّ فيه (أنت أيّها القارئ)، أو أنّه قد بات يصغي إلى تساؤلاتك (النّقديّة التي قد تتوجّه بها إليه)، كي يردّ عليها، إلاّ أنّه، يظلّ يفجؤك، على الدّوام، بتكرار نفسه، أو بقول ما سبق له قوله كما هو، وبالطريقة نفسها.

وهذا يقتضي أنّه (الكلام المنطوق) عبارة عن كلام غير متكلِّم، أو لنقل: إنّه كلامٌ يكرّر نفسه؛ كلامَه السّابق، كالبّبغاء الذي يعيد عليك ما سمعه منك، كما هو، دون تدخّل، بزيادة فيه، أو نقص.

على أنّ اللاّفت في قول أفلاطون عن فنّ الكلام

(المنطوق) عمومًا: «ولكنّك إذا ما استجوبته، بقصد استيضاح أمرٍ ما، فإنّه يقول الشّيءَ نفسه دائمًا» أنّه قال، في كلام هذه العبارة: «إذا ما استجوبته» ولم يقل: إذا ما وجّهت إليه سؤالًا، كما كان قد قال، في كلام العبارة السّابقة التي وصف فيها حال الكلام النّاطق الذي تتكلّمه نصوص (أعمال) الرّسام عمومًا، فأتى بـ«ما» الزّائدة هنا بعد إذا «الشّرطيّة»؛ داخلةً على فعل الاستجواب (استجوبته) وليس على فعل التّساؤل، ليوحي باستبعاد أن يكون من متكلِّم عاقلٍ (يعرف حقّه على الكلام، وحقّ الكلام عليه) كلامٌ أو تكلّمٌ مع كلامٍ من شأنه أنّه غير متكلِّم أصلًا، أو ليوحي بالأحرى، بنفْي أن يكون من متكلِّم عاقلٍ كلامٌ أو مكالمةٌ: إصغاء وحوار مع كلام من أخصّ خصائصه أنّه غير متكلِّم.

وكأنّ أفلاطون بهذا أراد أن يقول لمن يمكنه الوقوف على حقيقة كلامه: إنّ الأصل في الكلام المنطوق (غير المكتوب) أنّه كلامٌ غير ناطقٍ، ومن ثمّ، فهو كلامٌ غير مستنطقٍ، إلاّ في حدود معيّنة: أن يطلب منه النّطق ـ فقط ـ إجابةً عن السّؤال المحدّد الذي وضع، في الأصل للإجابة عنه منذ البدء، لذلك فهو إذن من جنس الكلام الذي يمكن استجوابه فقط (طلب الإجابة المحدّدة عن السّؤال المحدّد)، وليس هو من جنس الكلام الذي يمكن مساءلته والتّحاور معه، أي إنّه من جنس الكلام المغلق الذي لا يمكن مكالمته، بمعنى الإصغاء إليه ومحاورته، وإذا صدر عنك ما ظاهره أنّه كلامٌ موجّهٌ إلى مثل هذا الكلام غير

المتكلِّم، فلا أقلّ من أن يوصف كلامُك إليه في هذا السّياق، بأنّه عبارة عن استجواب، وهذا في حدّ ذاته، قليل أو نادر؛ إذ قلّما يحدث من متكلِّم عاقلٍ أن يكالم كلامًا غير متكلِّم، أو لا تنهض فيه إمكانات التّكلّم أو طاقته؛ إذ كيف يصحّ من كائنٍ ناطقٍ أن يستنطق موجودًا غير ناطق، إلاّ أن يكون الهدف من عمليّة الاستنطاق، طلبَ الإجابة المحدّدة عن السّؤال المحدّد.

هذا عن دلالة زيادة «ما» بعد «إذا» في هذه العبارة التي تشير إلى حقيقة الكلام المنطوق (قبل أن يكتب) وأنّه من جنس الكلام غير النّاطق، كما قلنا.

أمّا زيادة «ما» بعد «إذا» في العبارة التّالية التي تشير إلى حقيقة الكلام الكتابيّ النّاطق، وما يمكن أن يفضي إليه نطقه من مواقف متباينة إزاءه، وهي العبارة التي يقول فيها أفلاطون: «وإذا ما عُورِضَ، أو أُسِيءَ فهمُه....الخ» فتوحي باستبعاد أن يكون لمثل هذا الكلام النّاطق أو المتكلِّم معارضةٌ من أحدٍ، أو أن يُساءَ فهمُه من أحدٍ إلاّ أن يكونَ هذا (الأحد) مدفوعًا بإرادة العدوان عليه، والرّغبة في الإساءة إلى كلامه.

وكأنّ أفلاطون بهذا أراد أن يقول لنا بمقتضى كلام العبارة هذه: إنّ من شأن الكلام (المنطوق) بعد أن يكتب أو بعد أن يصبح كلامًا مكتوبًا، أنّه يغدو كلامًا قادرًا على التكلُّم إلى كلّ أحدٍ، يرغب في مكالمته، كلّ بحسب إمكاناتِه، لذلك فليس ثمّة ما يدعو (من يعلم مثل هذه

الحقيقة) إلى معارضته، أو إساءة فهم كلامه، إلاّ أن يكون ذلك بدافع التجنّي عليه، ومحاولة الإساءة إليه أو العدوان عليه، وهو ما لا يصحّ حصوله من عاقل منصف.

ـ **الحقيقة الثّالثة**: وفيها يشير إلى طبيعة الفرق بين الكلام المنطوق، قبل أن يكتب، أو قبل أن يتعرّض لفعل الكتابة، وبينه بعد أن يكتب، أو بعد أن يخضع لفعل الكتابة، وأنّ من شأن الكلام المنطوق أنّه يغدو (منذ لحظة خضوعه للفعل الكتابيّ بوصفه، فعلًا فاعلًا فيه، مغيّرًا له، وفاتحًا إيّاه على المتعدّد واللاّنهائيّ) كلامًا مسوقًا أو موجّهًا من متكلّم/ كاتبٍ ما إلى مخاطَبٍ/ قارئٍ ما.

وهذا يقتضي أنّه يغدو ـ بسبب فعل الكتابة ـ كلامًا متكلِّمًا كلامَ كتابةٍ إلى كلّ كائن متكلِّم كلامَ قراءةٍ، أو قل: إنّه يصير حينئذٍ كلامًا متكلِّمًا (ناطقًا) إلى كلّ أحد، وبحسبه، أو بحسب لغته/ ثقافته، أو بحسب قدرته على مكالمته، وما يحتاجه منه.

ويتجلىّ ذلك من جهة أنّه (الكلام المنطوق) بعد أن كان مسوقًا، أو موجّهًا إلى المخاطَب الفعليّ (أي إلى من يفهمونه فقط من المخاطبين، ويقدّرونه حقّ قدره)[1]، فإنّه

---

(1) لذلك فهم يلتزمون دلالته الحرفيّة، ولا يصيرون إلى تأويل كلامه، وتقويله ما لم يقل، ما قد يفضي إلى ابتذال كلامه، أو إلى جعله كلامًا متكلِّمًا كلّ شيء، وإلى كلّ أحد، أي دون تحفّظٍ أو توارٍ ـ حسب تعبير أفلاطون ـ ما قد يعرّضه للنّقد غير البنّاء، وسوء الفهم أو التفسير.

يصير ـ منذ لحظة كتابته/ قراءته ـ مسوقًا أو موجّهًا إلى مخاطَب/ قارئ، من شأنه أنّه: ضمنيّ؛ ولأنّه ضمنيّ، فهذا يقتضي أنّه: كلّيّ، مفتوح على المتعدّد واللاّنهائيّ. لذلك نجد أنّه قد يكون ممّن يفهم كلامه، فلا يحتاج إلى تأويل كلامه، وقد يكون ممّن لا يفهم كلامه، فيحتاج إلى تأويل كلامه، ما يجعل الكلام الكتابيّ الموجّه إلى مثل هذا المخاطب (المخيّل) المتعدّد والمتنوّع عمومًا، كلامًا متكلِّمًا كلامَه الخاصّ إلى كلّ أحد، وفي كلّ وقت.

وهذا يقتضي أنّ الكلام المنطوق ينخلع ـ بفعل الكتابة ـ عن هويّته السّابقة انخلاعًا كاملًا، فيصبح كلامًا مقاليًّا؛ يتكلّمه المقالُ، لا ذاتُ القائلِ، أو مقامُ قولِه، لغةُ الوجودِ، لا الموجودُ ذاتُه، بعد أن كان كلامًا مقاميًّا، أي بعد أن كان كلامًا يتكلّم المقامَ (الآنيَّ، المحدودَ والمحدّد) ويتكلّمه المقامُ، أعني أنّه يصير كلامًا متكلّمًا «مقالَه الخاص» إلى كلّ مِنّا، وبحسبه، أو قل: إنّه يصير ـ بفعل الكتابة ـ كلامًا متكلِّمًا كلامَه الخاص إلى كلّ كائن تنهض فيه إمكانات مكالمته، في كلّ مكان وآن، ما يعني أنّه يصير كلامًا متكلِّمًا إلى الكلّ بلغة الكلّ، أو كلاًّ بلغته الخاصّة التي يتكلّمها، أو لنقل: إنّه يصير كلامًا يتكلّم إلى الكلّ، بلغة كليّة مفتوحة، مراوغة؛ تسمّي وتروغ في التّسمية، في الوقت عينه، تقول ولا تقول، في الآن ذاته.

وهذا يقتضي أنّ من شأن الفعل الكتابيّ ـ بمقتضى ما سبق ـ أنّه:

ـ يفتح أفق التّكلّم؛ سياق التّوجيه/ الإرسال على

المنفتح (المتعدّد واللاّنهائيّ) من المتلقّين/ القرّاء، وهو انفتاح يتمخّض عنه انفتاح سياق التّلقي بالضّرورة.

ـ ويفتح لغة الكلام/ الكتابة على المنفتح (المتعدّد واللاّنهائيّ) من المعاني والدّلالات. وهذا يعني أنّه:

ـ يحرّر الكلامَ (المكتوب) من قبضة الآنيّ العابر؛ المحدّد والمحدود، من حيث إنّه ينزع من الكلام المكتوب صفة المقاميّة، فلا يعود يتكلّم الآني المحدّد في الزّمكان المحدّد، ليمنحه صفة المقاليّة، وهذا يقتضي أنّه:

ـ يفتح الكلام (المكتوب): زمانًا ومكانًا وإمكاناتٍ، أي داخليًّا وخارجيًا، أو دلاليًّا وتداوليًّا؛ (دلاليًّا) على متعدّد المعاني والدّلالات، و(تداوليًّا) على سياق التّكلّم/ التّلقّي المفتوح (على متعدّد الأزمنة والأمكنة = المتلقّين).

وهذا يقتضي أنّه (الفعل الكتابيّ) يقوم بوظيفة مزدوجة إزاء الكلام المكتوب، من حيث إنّه يفتحه على المتعدّد واللاّنهائيّ من المخاطبين (= القرّاء)، ليخاطبهم بالمتعدّد واللاّنهائيّ من المعاني والدّلالات.

لذلك يمكن القول، إنّ من شأن الفعل الكتابيّ، أنّه يحيل الكلام (الخطابيّ) المتكلَّم إلى كلام نصيّ متكلِّم، أو لنقل: إنّه يحيل الكلامَ المنطوقَ إلى كلامٍ ناطقٍ، أو بالأحرى إلى كلامٍ ناطقٍ ومنطوقٍ، في آنٍ معًا.

وما نعنيه بالكلام النّاطق هنا الكلام الذي ينطوي على طاقة التّكلّم أو النّطق أو إرادته بصورة دائمة دون انقطاع، وبأشكال مختلفة.

لذلك نجد من سمات نصّ الكلام المكتوب ـ حسب ما سبق:

ـ تعاليه على سياق التّكلّم الخارجيّ؛ بحكم أنّه لم يعد يساق ـ بحسب تعبير أفلاطون ـ إلى أولئك الذين يفهمونه فقط، بل يغدو (كلامًا) مسوقًا ـ على الدّوام ـ إلى هؤلاء الذين يفهمونه، وإلى أولئك الذين لا يفهمونه، وهذا يقتضي: أنّه يصبح مسوقًا إلى كلّ أحدٍ على الإطلاق، أو إلى كلّ من يمكن أن يتلقّاه دون استثناء، ما يؤدّي ـ حتمًا ـ إلى تبدّد سياق التّلقّي الخارجيّ المحدّد (في إطار الزّمكان المحدّدين)، مقابل حضور سياق التّلقّي الدّاخليّ (الخاصّ)، ومن ثمّ، حضور منطق كلامه الخاصّ، مقابل غياب منطق الكلام العامّ.

وهذا يقتضي أنّه (نصّ الكلام المكتوب) يغدو نصًّا متكلّمًا تعاليَه، أو تعاليَ كلامِه على سياق التّكلّم الخارجيّ، أو المرجعيّ، ليتكلّم، في المقابل، سياق تكلّمه الخاصّ، منطق كلامه الدّاخليّ الخاصّ.

لذلك نجد من سمات تكلّم نصّ الكلام الكتابيّ/ القرائيّ الذي هذا صفته:

ـ التّكلّم بلغة كليّة مفتوحةٍ، طليقةٍ من (قيود) السّياق (الخارجيّ)؛ لأنّ الأصل في الكتابة، أنّها تؤسّس لما يسمّيه بعض الباحثين «لغةً طليقةً من (قيود) السّياق» وهي لغة تؤسّس بدورها، لنوع خاصّ من الكلام المستقلّ، الذي لا يمكن مساءلته، أو معارضته، على نحو ما يحدث في الكلام الآنيّ العابر (الشّفاهيّ)؛ ذلك لأنّ الأصل في

الكلام المكتوب، أنّه ينفصل ـ دومًا ـ عن مؤلّفه[1] وعن السّياق المباشر لتأليفه.

(3 ـ 2 ـ 3)
تكلّم فعل الكتابة الشّعريّة

وإذا كنّا قد وصلنا بالكلام عن النّص عمومًا وما به يكون أو يتحقّق شرط تكلّمه عمومًا، إلى هذه النّقطة التي أوضحنا خلالها أهميّة الكتابة، على الأقلّ[2] في تحقيق هذا الشّرط، فإنّه حريّ بنا أن ننتقل على الفور، إلى الكلام عمّا يتكلّمه نصّ الكلام الكتابيّ انطلاقًا ممّا يتكلّمه ـ على وجه الدّقة والتّحديد أو بشكل عيانيّ ملموس ـ نصّ الشّاعر عبد العزيز المقالح، ومحاولة الإجابة عن التّساؤل المطروح في هذا المحور من الدّراسة: فماذا «يتكلّم النّصّ» الذي هو في سياقنا هذا نصّ المقالح الشّعريّ؟!

وحتّى نتمكّن من الإجابة عن هذا التّساؤل، يجب الإشارة ـ بادئ ذي بدء ـ إلى أنّ ما يميّز نصّ المقالح عمومًا: أنّه ـ كما سبقت الإشارة ـ نصّ كتابيّ، في الأصل

---

(1) (ينظر: **الشّفاهيّة والكتابيّة**: 357).

(2) نقول: على الأقلّ، لأنّنا كنّا قد كشفنا عن مقوّمات نصيّة أخرى من شأنها أن تسهم في منح النّص شرط تكلّمه، من بينها: الجسديّة، أو الكيانيّة، والدّيناميّة والتّجاوز، البكارة، الغرائبيّة، الفيضيّة أو التّلقائيّة...إلخ. لمن أراد الوقوف على هذه القضايا بتفصيلاتها، يمكن العودة إلى كتابنا: **في آفاق الكلام وتكلّم النّص**، الفصل الثّاني من القسم الثّاني.

(يعتمد الكتابة إنتاجًا وتلقيًا). ولأنّه نصّ كتابيّ، في الأصل، فهذا يقتضي أنّ من أخص خصائصه:

- تكلّم الفعل الكتابيّ المنتج له أو النّاتج عنه هو نفسه، وهو يتكلّم الفعل الكتابيّ، لا بوصفه إنتاجًا للكلام، أو مصاحبًا له، وإنمّا بوصفه - حسب دريدا[1] - نقش الاختلاف بين الكلام والكتابة، من جهة، وبوصفه من جهة ثانية - نقشًا لهويّة الكاتب (الشّاعر) الشّخصيّة، ووسمًا لخصوصيّته واختلافه، وبوصفه، من جهة ثالثة - وهذا هو المهمّ في سياق ما نحاول إبرازه في هذه الدّراسة - فعلًا ثوريًّا فاعلًا في الواقع الاجتماعيّ أو التّاريخيّ، سعيًا إلى تغييره، لذلك وجدنا الشّاعر (الكاتب) يستحضر - خلال فعله الكاتب - الفعل الثّوريّ الفاعل في الواقع الاجتماعيّ أو التّاريخيّ (اليمني)، بوصفه فعلًا كليًّا مركّبًا:

- أداته - في آن واحد - السّيف والقلم؛ السّيف بوصفه رمزًا للقوّة، وأداة للفعل الثّوريّ المغيّر للواقع وفق شروط التّغيير المتعارف عليها تاريخيًّا، والقلم بوصفه رمزًا للفعل الكتابيّ الفاعل في القصيدة/ اللّغة الثّوريّة. ومن هنا تحدّدت هويّة «سيف الفعل الكتابيّ (القلم)» في نصوص الكتابة الشّعريّة، عند الشّاعر[2] بكونه - كما يوحي بذلك ملفوظ الإضافة في نصوص شعره - :

---

(1) (نفسه)..

(2) بخاصة في دواوينه الأولى: **رسائل إلى سيف بن ذي يزن، الكتابة بسيف الثائر علي ابن الفضل، الخروج من دوائر الساعة السليمانية، أوراق الجسد العائد من الموت.**

سيف ← الثّائر عليّ ابن الفضل.

وسيف ← الكلمات المسنونة.

وسيف لحبّ.

وسيف - الجياع.

وسيف ← آحلامنا.

فهذه الملفوظات الإضافيّة، توحي، في مجملها، بأنّ الكائن الكاتب قد غدا يماهي، خلال فعله الكتابيّ، بين «أناه» الكاتبة، و«أنا» الثّائر، أو بين أناه الفاعلة فعلًا كتابيًّا ثوريًّا على الصّفحة الفضاء، وأناه (الأخرى) الفاعلة فعلًا اجتماعيًّا تاريخيًّا (ثوريًّا) على صفحة الواقع الاجتماعيّ أو التّاريخيّ، بشكل عام، ليماهي، من ثمّ، بين إمكاناته في الكتابة الحداثويّة، وإمكانات الثّائر في الثّورة. وهذا يقتضي أنّه قد أخذ يماهي بين أداة الفعل الكتابيّ التي هي القلم أو الرّيشة، وأداة الفعل الثّوريّ القتاليّ (السّيف)، ليماهي، من ثمّ، بين إمكانات اللّغة التي يكتب بها القصيدة؛ لغة الرّفض والتّجاوز والخروج عن المألوف، وإمكانات السّيف، أو القوّة التي يستخدمها الثّائر في عمليّة الخروج والثّورة ضدّ واقع الجهل والتّخلّف والظّلم والطّغيان، هذا فضلًا عن مماهاته بين ما يدفعه ككاتب إلى فعل الكتابة، وما يدفع الثّائر إلى فعل الثّورة؛ فكلاهما معمور القلب بحبّ الآخرين، وكلاهما يسعى ـ خلال فعله ـ إلى تحقيق الخلاص للآخرين.

ويتجلّى هذا أوضح ما يتجلّى، في قول الشّاعر مخاطبًا فاتنة القلب (صنعاء/ التّاريخ/ الأرض/ الإنسان/ القصيدة ـ الحلم)؛ حاثًّا إيّاها ومحرّضًا على النّهوض بفعل التّغيير المنشود، عبر إمكانات الفعل الكتابيّ بالقلم/ السّيف، يقول المقالح[1]:

خذي السّيف من جوعنا واكتبي

فالكتابة بالسّيف باب إلى الخبز

نافذة تتألّق أسرارها حين تمسك بالمقبض الشّمس

تخضرّ نار الكتابة، ينهمر اللّمعان على جفنه مطرا

والحروف ـ على ـ حدّه تتلألأ عارية كدم الفجر

ظامئة

تتناسل أرغفة وصناديق حلوى، وأغنية ترتقي

كلّ حرف لسان من الماء، حنجرة يتوقّد فيها

الحنين إلى الفعل

فنحن نلاحظ أنّ الكينونة المتكلّمة في كلام هذا النّص قد أخذت تماهي بين المحبوبة: صنعاء ـ الحلم، القصيدة، اللّغة، المرأة، وصنعاء ـ الأرض ـ الواقع ـ الإنسان، لتطلب منها مباشرة الفعل الكتابيّ/ الثّوريّ، بوصفه طريقًا إلى الخلاص من واقع المعاناة بكلّ أشكاله،

(1) الكتابة بسيف الثّائر عليّ ابن الفضل: 46.

واكتشاف أسرار الوجود الإنسانيّ الحرّ. هذا من جهة، ومن جهة أخرى، فإنّ الكينونة المتكلّمة في كلام هذا النّص، قد أخذت تماهي ـ في نصّ كلامها ـ بين الحريّة أو الحقيقة أو الثّورة، والشّمس، وبين لغة التّكلّم والسّيف، أي بين إمكانات اللّغة التي بها تكتب، وإمكانات القوّة (السّيف)، أو بين إمكانات الفعل الكتابيّ على الصّفحة الفضاء، وبين إمكانات الفعل الثّوريّ على صفحة الواقع الملموس، بعد أن ماهت بين القلم، بوصفه أداة الفعل الكتابيّ، والسّيف، بوصفه أداة الفعل الثّوريّ الجالب للعدالة الاجتماعيّة، والمحقّق للرّخاء الاقتصاديّ والاجتماعيّ في ربوع الوطن اليمني.

ومن هنا رأينا تحوّل لحظة الفعل الكتابيّ (الدّاخليّ)، في وعي الفاعل الكاتب، إلى لحظة فعل ثوريّ قتالي (خارجيّ)، أي لحظة منازلة لأعداء الثّورة؛ خونة الوطن الذين وقفوا ـ ولا يزالون ـ في طريق تحرّر الجماهير، ويحاولون، في الوقت نفسه، قمع المناضلين، وصدّهم عن تحقيق حلم الجماهير في الخلاص من ثالوث: الفقر والجهل والمرض.

ـ ومادّته: الدّم والحبر.

وما نعنيه بالدّم هنا؛ دم الثّورة الرّاعف من جسد الثّائر والمثور ضدّه؛ دم الكاتب والمكتوب فيه، والمكتوب ضدّه، لذلك فهو الدّم الرّاعف من جسد الذّات الكاتبة، من جهة، ومن جسد الموضوع المكتوب فيه، من جهة ثانية،

إضافة إلى الدّم الرّاعف من جسد الضّحيّة؛ ضحيّة الفعل الكتابيّ/ الثّوريّ، بشكل عام. إنّه دم الثّورة/ الثّوّار المراق من أجل تحقيق حلم الخلاص الممكن للثّائر/ الكاتب، ومجتمعه الذي لأجله يثور/ يكتب.

وهذا يقتضي أنّه فعل:

ـ **ضحيّته**: الثّائر والمثور ضدّه، على السّواء، أي الذّات الكاتبة (كتابة شعريّة حداثويّة ثوريّة) والموضوع المكتوب فيه، أو لأجله (الأنا والآخر).

على أنّ ما نعنيه بـ«الأنا» هنا؛ الأنا الفاعلة في الفعل الكتابيّ وفي الواقع، في الوقت عينه، لذلك فهي أنا اللّغة، وأنا الشّعر، وأنا الفكر والكتابة، أو الثّقافة، أو أنا الوعي والتّصوّر، أي الحاوية لإمكانات اللّغة ولإمكانات الشّعر، ولإمكانات الفكر والثّقافة بوجه عام. أمّا الآخر فنعني به كلّ ما ليس من جنس الأنا، أو كلّ ما يمثّل نقيضًا للأنا وطرفًا في ثنائيّة ضدّية معها.

ـ **ومجاله**: الأرض والإنسان؛ بمفهومهما المطلق والشّامل، وبحيث يشمل، بالنّسبة إلى الإنسان، إنسان اللّغة والفكر، وإنسان الواقع، أي الإنسان الذي تخلقه اللّغة، ويصنعه الخيال أو الفكر، والإنسان الذي يخلق اللّغة، ويخلق باللّغة، وبحيث يشمل، بالنّسبة إلى الأرض؛ أرض اللّغة، وأرض الواقع، وأرض الخيال. وهذا يقتضي أنّه فعل:

ـ غايته:

1. استيلاد الثّائر أوّلًا: بوصفه من ينهض بالفعل الكتابيّ/ الثّوريّ، ويحقّقه على أرض الواقع الاجتماعي أو التاريخيّ، وقد رمز إليه المقالح بـ«سيف بن ذي يزن»، وعليّ بن الفضل، وسواهما من رموز التّمرّد والثّورة، على مرّ التّاريخ العربيّ عمومًا، والتّاريخ اليمنيّ على وجه الخصوص.

2. واستيلاد المثور له أو لأجله ثانيًا، ممثّلًا في نصوص الشّاعر بـ«صنعاء» ومرموزًا إليه بـ«شمس الثّورة» على نحو ما يوحي بذلك قول الشّاعر[1]:

من بين أصابعه تخرج شمس الثّورة

تدخل شمس الثّورة

ما بين خروج الشّمس

وبين دخول اللّيل

لحظة إخصاب

لحظة إنجاب

من يضمن أنّ المولود ذكرٌ

ليس المولود حجرْ؟!

أنثى عذراء

لم يطمثها في رحم الأمّ بشرْ؟!

(1) نفسه: 43.

3. واستيلاد إمكانات الثّورة ثالثًا، ليس فقط في أعماق الثّائر، بل أيضًا في واقعه المعيش، بوصفها إمكانات الحلم؛ حلم التّغيير والخلاص من واقع الفقر والتّخلّف والجهل والمرض والقهر والظّلم.

4. إضافة إلى تثوير اللّغة، وتثوير الإنسان الذي يتكلّمها؛ تحقيق الخلاص للإنسان عبر إمكانات اللّغة التي يتكلّمها، أو يكتب بها.

ومن هنا رأينا تحوّل الفعل الكتابيّ، في وعي المقالح الشّعريّ إلى:

ـ **فعل مركّب**، من جهة، ومتعدّد الفواعل، من جهة أخرى؛ وهي تعدّديّة ناتجة، ليس فقط، من طبيعة الفعل الثّوريّ الذي لا يمكن أن ينجزه ـ في الواقع التّاريخيّ الملموس ـ إلاّ فاعل جمعيّ (هو من نطلق عليه الطّليعة أو النّخبة الثّوريّة)، بل إنّها ناتجة من طبيعة الفعل الكتابيّ نفسه، باعتبار أنّه لم يعد، في وعي الكائن الكاتب، من إنجاز الفاعل الكاتب وحده، بل من إنجازه، ومن إنجاز كلّ (مَنْ) أو (ما) يتوحّد به أو ينفتح عليه وعيه، خلال فعل الكتابة نفسه، سعيًا إلى تثويره، أي إلى جعله ثائرًا فاعلًا من جنس فعله. يقول المقالح من قصيدة له بعنوان: قراءة أولى في كتاب التّحدّي»[1]:

أيّها المستحمّون بالوحل صوت الهوى في دم العاشقين كتاب عن الحلم يفضحكم

---

(1) الخروج من دوائر السّاعة السّليمانيّة: 30.

العيون المليئة بالصّمت خلف المشانق تفضحكم
جسد العاشق المتأرجح في زحمة اللّيل يفضحكم
أين؟
أين تولّون أدباركم؟
ساعة الدّم دقّت
وطفل يسمّونه العدل
طفل يسمّونه الغد
ينمو
على شجر الجوع تمتدّ أذرعه
وتصير له عضلات من الصّخر
ها هو ذا قادم

إنّ لحظة الكتابة في وعي المقالح الكاتب، وكما يوحي لنا بذلك، ملفوظ هذا المقطع، تعدّ لحظة اشتباك مباشر مع خونة الوطن، لنفيهم من عالم الوطن/ القصيدة، كما تعدّ، في الآن نفسه، لحظة ولادة لعالم الثّورة، بوصفه عالم العدل ضدّ الظّلم، وعالم الحريّة في مواجهة عالم العبوديّة، وعالم الأمل والتّطلّع نحو المستقبل ضدّ عالم اليأس والانكفاء على الماضي؛ ماضي الضّعف والتّخلّف.

ما أحال لحظة الكتابة، في وعي الكائن الكاتب، لحظة حوار مع رمز الخلاص التّاريخيّ (سيف بن ذي يزن) أو بالأحرى لحظة استيلاد له، ولحظة خلاص تاريخيّ على يديه، في الوقت نفسه، أو على يد كلّ من يمثّل، في وعي الشّاعر، رمزًا له.

يقول المقالح من قصيدة أخرى عنوانها: «الكلمة وضفادع الموسم»[1]:

كنت بين الحضور وبين الغياب

أحاور «سيف بن ذي يزن»

وبماء المحبّة أغسل جبهته من غبار الزّمان

وأخلع كلّ الملوك بكلّ الصّعاليك

بالكلمات الحروف أتابع فتح الثّغور

فهي (لحظة الكتابة) لحظة حوار (كليّ مفتوح) مع المخلّص التّاريخيّ (سيف بن ذي يزن) ولحظة غسل لجبهته من غبار الزّمان، وهي فضلًا عن ذلك، في الوقت نفسه، لحظة إزاحة (خلع) لكلّ رموز السّلط السّياسيّة والاجتماعيّة (كلّ الملوك) القامعة للجماهير، بكلّ الصّعاليك، أي بكلّ رموز التّحرّر والخلاص من أنواع تلك السّلط، فضلًا عمّا تمثّله من لحظة تحرير وفتح (تجاوز) ـ بإمكانات اللّغة الرّافضة ـ لكلّ المعاقل والحصون (الثّغور)، لذلك فهي تعدّ لحظة تحرّر كليّة مفتوحة على متعدّد الوقائع والأحداث التي من شأنها أن تسهم في تحقيق الخلاص للأرض والإنسان.

لذلك رأينا صوت الشّاعر في هذا السّياق يمثّل صوت الأرض؛ أرض اللّغة، وأرض الواقع؛ الوطن؛ صوت الثّورة والتّحرّر؛ تحرّر الإنسان من كلّ أنواع السّلط التي

(1) نفسه: 54.

تقمعه، وتستلب إرادته. يقول المقالح من قصيدة عنوانها: «البحث عن عبلة في مدينة الرّصاص والرّماد»[1]:

جسدي زنزانة أفكاري

ضيّعني جلدي

قتلتني الرّغبة في قتل الألوان

يا صوت الأرض..

وهكذا تحوّلت تجربة الفعل الكتابيّ، في وعي الكتابة الشّعريّة عند المقالح، تجربة مواجهة كلّيّة مفتوحة مع كلّ أعداء الوطن والثّورة، وهو ما اقتضى تحوّل هذه التّجربة إلى تجربة حوار مفتوح مع رموز الخلاص الوطنيّ والتّاريخيّ، وأفضى بها، في الجملة، لأن تغدو تجربة استيلاد شامل لكلّ ما غاب أو فقد من حياة الشّاعر الخاصّة والعامّة؛ فهي تجربة استيلاد للعدل الغائب من حياة الجماهير، وللحريّة كذلك، فضلًا عمّا تمثّله من تجربة استيلاد لحياة أفضل في المستقبل، بوجه عام.

(4 ـ 3 ـ 3)

وإذا سلّمنا بأنّ من سمات نصّ الكلام الشّعريّ الكتابيّ عند المقالح: تكلّم فعل الكتابة الشّعريّة نفسه، على النّحو المشار إليه في الفقرة السّابقة، فهذا يقتضي أو يتطلّب منّا التّسليم بأنّ من سمات نصّ الكلام الشّعريّ هذا: تكلّم

(1) نفسه: 89.

ذاته، في الأساس، نَصّيّتَهُ؛ خُصوصيّتَهُ، كينونته النّصيّة النّاصّة أو المتكلّمة، بوصفها ـ كما تجلّى في الفقرة السّابقة ـ جدلًا بين باطن الكائن المتكلّم وظاهره، بين وعيه ولا وعيه، ومن ثمّ، بين الذّات المتكلّمة (في نص الكلام الشّعريّ) وعالم كلامها (في ذلك النّص)؛ فبما أنّ محتوى اللاّوعي مكبوت بقوّة الحياة اليوميّة/ الثّقافيّة السّائدة، فإنّ نصّ الكلام الشّعريّ، عند المقالح، قد جسّد نوعًا من الصّراع بين الكائن المتكلّم والممكن ممثّلًا في عالم الكلام؛ ومن ثمّ، بين الذّات/ الطّبيعة، من جهة، والذّات الثّقافة/ المجتمع، من جهة ثانية. وهذا انطلاقًا من أنّ الكائن المتكلّم ـ في كلام هذا النّصّ ـ يحدّده بعدان أساسيّان: بعد القبول، وبعد الرّفض؛ بعد القبول الذي يملي عليه شروط الانفتاح على الخارج، والتّكيف مع السّائد، وبعد الرّفض الذي يملي عليه شروط الانكفاء على الدّاخل والتّطلّع نحو المكبوت في هذا العالم لتفكيكه وإعادة تركيبه[1].

(5 ـ 3 ـ 3)

لذلك رأينا من سمات الكينونة المتكلّمة في نصّ الكلام الشّعريّ عند المقالح:

ـ الكليّة والتّركيب، وهي سمة ناتجة:

(1) ينظر: أدونيس (علي أحمد سعيد) **سياسة الشّعر**: 134).

أ ـ من طبيعة تجربة الكتابة الشّعريّة نفسها التي عبّرت عنها أو جسّدتها نصوص الشّاعر في دواوينه كافّة؛ (كونها تجربة معاناة كليّة مركّبة) حاول ـ خلالها ـ الكائن الكاتب تجاوز واقع المعاناة الاجتماعيّة أو التّاريخيّة إلى ما فوقه، أو إلى ما يفترض أنّه يحقّق تجاوزًا له، ما أحال لحظة الكتابة، في وعي الشّاعر، لحظة انفتاح كليّ على عوالم ضروريّة وأخرى ممكنة.

وهذا يقتضي أنّها سمة ناتجة، فضلًا عن ذلك:

ب ـ من تصدّع الذّات المتكلّمة (كلامَ كتابة طبعًا) في نصوص كلام المقالح الشّعريّ، وتمزّقها ـ عمومًا ـ بين متطلّبات الحريّة واستحقاقات الضّرورة، بين ما هو كائن، وما يجب أن يكون، ما هو واقع، وما يجب أن يقع، ما هو متحقّق، وما يجب أن يتحقّق، ومن ثمّ، بين واقع الحال والمحال الذي ما انفكّت الذّات الكاتبة تتطلّع إليه وتبحث عنه، ما جعل الكائن الكاتب كتابة شعريّة ينفي ذاته ـ زمانيًّا (في عالم القصيدة) بحثًا عن تجاوز ممكن لما يكونه وضعه (خارج القصيدة) في عالم الواقع/ الوطن؛ فهو إذن لم يتخلّ عمّا هو كائن على أرض الواقع/الوطن (المحلّي والقوميّ)، بحثًا عمّا يجب أن يكون عليه وطنه في عالم القصيدة، أو لنقل: إنّه لم يقبل بتر شطر من كينونته (المتكلّمة في نصوص كلامه الشّعريّ) والإبقاء على شطرها الآخر؛ شطر كينونته الدّاخليّ، على حساب شطر كينونته الخارجيّ، مكوّنات أناه الفرديّة الخاصّة على حساب مكوّنات أناه الجمعيّة العامّة، أو العكس، وهذا يقتضي أنّ الكائن الكاتب (الشّاعر) لم يقم ببناء شطر كينونته الواعي

أو المسؤول على حساب شطر كينونته الآخر؛ غير الواعي وغير المسؤول، أو العكس، بل حاول أن يزاوج بين شطري كينونته المشار إليهما، وأن يجعل كلاً منهما في خدمة الآخر، وناطقًا بلسانه، ما جعله يعيد ـ خلال فعل النّفي الكتابيّ الشّعريّ المشار إليه آنفًا ـ بناء كينونته الكليّة بطريقة كليّة متكاملة، تمكّن خلالها أن يفكّك هذه بشروط تلك، وأن يقيم هذه من أنقاض تلك، وهو ما اقتضى من الكائن المتكلّم في نصوص الكلام الشّعريّ عند المقالح إعادة بناء كينونته الكليّة الفريدة بطريقة كليّة فريدة، يمكن وصفها بأنّها ظلّت تمثّل طريقة الهدم الكلّيّ الشّامل؛ سعيًا لإعادة البناء الكينونيّ الكلّي الشّامل.

وهنا يكون المقالح (الشّاعر) قد سعى ـ خلال فعل الكتابة الشّعريّة ـ إلى لمّ شعث كينونته الكليّة المركّبة، وتحقيق الوحدة بين ضفتي وجوده: الدّاخليّ والخارجيّ، الخاصّ والعامّ، الشّعريّ والاجتماعيّ، على نحو يؤكّد أنّ عالم الكائن المتكلّم في كلام القصيدة لم يعد مؤلّفًا ـ كما كان قد ذهب رامبو[1] ـ من داخل وخارج، أو من خاصّ وعامّ، أو من مادّة وروح، أي من عالمين متناقضين: عالم الكون الاجتماعيّ الخارجيّ، وعالم الكون الشّعريّ الدّاخليّ، أو عالم الإدراك الحسّيّ، وعالم الإدراك الرّوحيّ، بل غدا عالمًا واحدًا، هو بمثابة «وحدة في حضور حيّ واحد»؛ حيث تبطل ـ حسب

(1) (ينظر: **الصّوفية والسّرياليّة**، دار السّاقي، بيروت، ط أولى، 1992م: 61).

أدونيس[1] ـ معايير التّمييز بين الوعي واللاّوعي، أو بين الموت والحياة، ولا يعود الموت أو اللاّوعي نقيضًا للحياة، أو انقطاعًا عنها، بل يغدو ـ والتّعبير لا يزال لأدونيس ـ وجهها الآخر، أو نوعًا آخر من الحياة»[2].

(3 ـ 3 ـ 6)

وهو أمر من شأنه أن يؤكّد أنّ نصّ المقالح الشّعريّ:

ـ قد بات يتكلّم، في الأصل «إعادة بناء الكينونة المتكلّمة فيه أو في بنيته، بما هو نصّ متكلِّم كلامَهُ الخاصّ، ولا يتكلّم مَبْنَى الكينونة المتكلِّمة (شكلَها الثّابت والرّاسخ أو معناها)، إنّه يتكلّم حضور الكينونة المتكلّمة في كليّة الكون؛ الكون الخارجيّ والكون الدّاخليّ، أعني فيما كان، وفيما هو كائن، وفيما سيكون، وهذا يعني أنّه يتكلّم حضورَ الكينونة المتكلّمة في كليّة الزّمكان: الماضي والحاضر والمستقبل على السّواء، متضمّنًا حضورَها في عالم ما تتكلّم عنه (عالم الواقع كأحداث أو أشخاص أو علاقات وأوضاع) وحضورها في عالم ما تتكلّم به (في عالم اللّغة ـ الفكر) وحضورها في عالم ما تتكلّم فيه (السّياق أو المقام الزّمكاني ـ الاجتماعي) وحضورها في عالم ما تتكلّم له أو لأجله (كغرض أو كوظيفة أو كمقصديّة تهدف إلى تحقيقها خلال فعل التّكلّم الكتابيّ) وحضورها أخيرًا في عالم من (يفترض) أنها تتكلّم إليه.

---

(1) (ينظر: نفسه: 82).

(2) (ينظر: نفسه).

لذلك يمكن وصف نصّ كلام المقالح الشّعريّ الذي يتكلّم حضور الكينونة المتكلّمة في هذه الحضرة، أو في حضرة كلّ هذا، أنّه يمثّل نصّ كلام الكينونة المتكلّمة المفتوح على عالم الكلام في كليّته وانفتاحه، أو في تحوّله وصيرورته. ما يسمح لنا ـ نحن قراء هذا النّص ومتلقّيه ـ بـ«شهود» الكائن المتكلّم (في كلامه) كائنًا متكلِّمًا، ومتكلَّمًا عنه، ومتكلَّمًا فيه، ومتكلَّمًا له وإليه. أي أن نشهده، في نصّ كلامِه المتكلِّم الآن ـ هنا، بهذه الأحوال جميعًا، وذلك باعتبار أنّه (في الأصل) نصّ رؤيا، وليس نصّ رؤية، ولأنّه نصّ رؤيا فهذا ما يجعله يتكلّم حضور الكائن الرّائيّ رائيًا، ومرئيًّا، ومرئيًّا فيه، ومرئيًّا له أو لأجله (مخاطَبًا). وبما يؤكّد تكلّم هذا النّص رؤيا الكائن الرّائيّ (الكاتب) للأشياء، وعلاقته المباشرة بالأشياء، لا سلطته على الأشياء، أو تبعيّته لها.

(3 ـ 3 ـ 7)

وهذا يقتضي أنّه (نصّ المقالح الشّعريّ):

ـ قد بات يتكلّم كينونة متكلّمه/ كاتبه الخاصّة، فضلًا عن كينونتنا نحن الذين نكالمه الآن ـ هنا؛ لذلك فهو ما ينفكّ يفضي إلينا بأسراره، وبأسرار الكائن المتكلّم الكاتب فيه، وما ينطوي عليه من رغبات مكبوتةٍ، على نحو يجعلنا (نحن الذين نكالمه) نفضي بأسرارنا إليه وإلى كلّ من يتلقّى كلامنا عنه ومن خلاله، ما يسمح لنا بالقول: إنّه يتكلّم كينونتنا نحن الذين نكالمه: نصغي إليه ونحاوره؛ بحكم أنّه

يمكّننا من التّكلّم عنه، وفيه، وبه، وإليه؛ كلّ بطريقته الخاصّة. وهذا يقتضي القول: إنّه يتكلّم حضور الكينونة المتكلّمة كلامَ كتابةٍ، وما عنه، وما به، وفيه، وإليه تتكلّم، أي إنّه يتكلّم الأشياءَ والأشخاصَ والأوضاعَ التي يتكلّم عنها، وبها، وفيها، ولها، ولا يصفها، وأن يتكلّم الأشياءَ والأشخاصَ والأوضاعَ، فهذا معناه أنّه يسمّي الأشياءَ والأشخاصَ والأوضاع، وأن يسمّي الأشياءَ والأشخاصَ والأوضاع، فهذا يعني أنّه ـ حسب هيدجر ـ قد بات يناديها بالاسم، وأن يناديها بالاسم، فهذا معناه أنّه قد بات يخاطبها ويَخْطُبُهَا، أو يخطب ودّها، بمعنى يطلب إليها أن تحضر في حضرة عالم القول، ويطلب إلى عالم القول، في الوقت نفسه، أن يحضر في حضرتها؛ من حيث إنّه لا حضور لأحدهما إلاّ في حضرة الآخر، فلا هي ولا العالَمُ، يمكن أن يتحقّق له الحضور (الفعليّ) بمعزل عن الآخر، أو منفصلًا عنه، بل يجب أن يحضر كلّ منهما في حضرة الآخر، ومن خلاله، وعبر تخلّلهما هذا يخلقان «وسطًا» يكونان فيه في حالة اتّحاد وحميميّة[1].

(3 ـ 3 ـ 8)

وإذا صح أنّ نصّ المقالح الشّعريّ (الكتابيّ) قد بات يتكلّم هذه الحضرة المزدوجة للذّات والعالم، فهذا يقتضي:

ـ أنّه قد بات يتكلّم أسطورةَ الكائنِ الكاتبِ (طريقته

(1) (ينظر: هيدجر (مارتن): «**إنشاد المنادى**، مرجع سابق: 15).

الخاصّة في الكشف عن ذاته واكتشاف إمكاناته) بصورةٍ دائمةٍ ومستمرّةٍ، أو قل: إنّه قد بات يتكلّم الذّاتَ الكاتبةَ وتحوّلاتها، عبر إمكانات التّكلّم الكتابيّ الخاصّ. وهذا انطلاقًا من أنّه لا وجود للذّات المتكلِّمة (كلامَ كتابةٍ) خارج إطار عالم كلامها الذي تكتب: الآن ـ هنا ذاته، أو خارج إطار عالم الخطاب ـ كما يقول بنفنست ـ الذي يعاد تكوينها خلاله، على نحو دائم، وبما يفضي إلى شعور الذّات الكاتبة بالاغتراب عن عالم الآخرين، وإن ظلّ فعلها الكاتب، مع ذلك، يحقّق لها نوعًا من الـ«وحدة العليآ»؛ إذ هو يعمّق الإحساس بالذّات، ويعزّز مزيدًا من التّفاعل بين الأشخاص (وعوالمهم). إنّ الكتابة تزيد من حدّة الوعي بالذّات، على نحو يجعل من نصّ الكاتب نصًّا متكلّمًا: صِراعَ الكينونةِ المتكلّمةِ (كلامَ كتابةٍ) مع ما تتكلّم/ تكتب عنه، وبه، وفيه، وله أو لأجله، وإليه، ولأنّه يتكلّم ـ في الأصل ـ صراعَ الكينونة المتكلّمة (كلامَ كتابةٍ) مع كلّ ما ذكرنا، فهذا ما يحيله ـ على الدّوام ـ نصًّا متكلّمًا علوّ الكينونة المتكلّمة في عالم كلامه وسقوطها، في الآن نفسه، أو قل: إنّه يتكلّم نجاحات الكينونة المتكلّمة في كلامه وإخفاقاتها، في الوقت نفسه، ما تحقّق لها خلال فعل تكلّمها الخاصّ الذي أنجزت، وما لم يتحقّق.

على أنّه قد يغدو نصًّا متكلِّمًا ـ فقط ـ سقوطَ الكينونةِ المتكلّمةِ وإخفاقاتها:

ـ إخفاقاتها في تكلّم ذاتها/ إمكاناتها، أو في تكلّم الكلام الكتابيّ المثال الذي ما انفكّت تبحث عنه، وتتطلّع

إليه أملًا في الكشف عنه والتّكشّف من خلاله، بوصفه الكلام الشّعريّ الخالق للحياة، أو الباعث لها، أو المعبّر عنها، أو المجسّد حضورها، ومن ثمّ، بوصفه الكلام الذي يسمّي الأشياء والأوضاع التي تريد تسميتها؛ أملًا في تجاوزها، أو في تجاوز وضعها الانطولوجيّ في إطارها.

ـ وإخفاقاتها في تحقيق ما تريد من الكلام الكتابيّ ـ الذي ما تنفكّ تتكلّم ـ أن تحقّق.

وهنا يغدو كلام نصّ المقالح الذي هذا شأنه كلامًا متكلِّمًا وضعَ الكينونة المتكلّمةِ (كلامَ كتابةٍ) في أفق التّحوّل والصّيرورة، أو في أفق التّصدّع/ التّصارع الكيانيّ؛ تصدّع الكائن المتكلّم كلامَ كتابةٍ إلى كيانين متصارعين، ومكابدة المفارقة المأسويّة؛ حيث مكابدة العلوّ/ السّقوط (علوّ الكينونة المتكلّمة في ↔ عالم ما تتكلّم عنه وبه وفيه وله وإليه، وسقوطها في ← عالم الكلام ذاته)؛ حيث إرادة التّشكّل، والسّقوط في الشّكل الجاهز، أو حيث البحث عن الاكتمال، والسّقوط في عالم النّقص من جديد.

وبما يؤكّد أنّ نصّ الكلام الكتابيّ عند المقالح:

ـ قد أخذ يتكلّم ـ ضمن ما يتكلّم ـ (مقال) الكائن الكاتب بوصفه أسلوبًا في القول، وطريقةً خاصّةً من طرائق الموجود (الشّاعر) في مواجهة عالم وجوده، وهي طريقة بقدر ما يكون الآخرون قادرين على إدراكها بوضوح؛ يدركها الكائن الكاتب لكن بصورة طفيفة كظلّه.

(3 ـ 4)

وحتى نتمكّن من توضيح هذه الحقيقة؛ حقيقة ما يتكلّمه نصّ المقالح الشّعريّ عمومًا، وطريقته في تكلّم ما تكلّم عمومًا، نعتقد أنّه يلزمنا التّوقّف عند عدد من الظّواهر التي تدمغ كلام هذا النّص، وتمثّل أهمّ مقوّمات خصوصيّته، أو قل: أهم مقوّمات الاختلاف والتّفرّد فيه ومن خلاله. ولعلّ أبرز هذه الظّواهر:

ـ التّحوّل من أجل التّبدّل.

ـ المفارقة المأسويّة.

ـ الدّيناميّة والتّجاوز.

ـ التّعدّديّة، التي تشمل:

ـ تعدّديّة مواقع التّكلّم في كلام النّص.

ـ تعدّديّة عوالم التّكلّم في كلام النّص.

(3 ـ 4 ـ 1)
التّحوّل من أجل التّبدّل

وما نعنيه بظاهرة التّحوّل هنا: تحوّل الذّات المتكلّمة في كلام نص المقالح الشّعريّ عن عالم الخارج (بوصفه عالم الرّؤية)، سعيًا إلى التّبدّل في عالم الدّاخل (بوصفه عالم الرّؤيا الشّعريّة)، أو من خلاله، وهي ظاهرة ما انفكّت الذّات المتكلّمة في كلام نص المقالح الشّعريّ تحاولها، وتسعى إلى تجسيدها فعلًا خلال فعل التّكلّم الكتابيّ الذي

تنجز، على نحو ما يوحي بذلك ملفوظ المقالح الشّعريّ الآتي[1]:

آن للقلب أن يكتب الموت،

أن يتباهى بأحزانه،

وخطاياه،

أن يتوارى عن الثّلج

أن يدخل الكفن ـ المهد

أن يتسلّق جذع المنيّة،

أن يتوحّد

مكتظّة بالخطيئة دائرة الخلق

مكتظّة غابة النّاس،

لا شيء يمسك هذا الحصان الجريح...

حيث يبدو فعل التّحوّل عن عالم الخارج، بوصفه فعل ضرورة، وفعل حريّة، في آنٍ معًا؛ فعل ضرورة، من جهة؛ لأنّ الذّات (المتحوّلة) مدفوعة إليه من الواقع، وفعل حريّة، من جهة؛ لأنّ الذّات تطمح من خلاله إلى تجاوز ذلك الواقع الذي تحوّلت عنه، لذلك وجدنا الكائن المتكلّم في كلام النّص السّابق يعلن أنّه أو أنّ قلبه الكاتب بالأحرى، قد بات يمارس ـ الآن ـ هنا لحظة التّلفّظ بملفوظ النّص السّابق ـ الفعل ونقيضه، في آنٍ معًا، أو قل:

(1) (المقاطع الأولى من مرثيّة رجل صادق، **أبجديّة الرّوح**).

إنّه قد بات ينهض بعبء فعل التّحرّر مرموزًا إليه بالفعل: «يكتب، يتباهى، يتوحّد» في الوقت ذاته الذي بات ينهض فيه بعبء فعل الضّرورة مرموزًا إليه بالأفعال: «يتوارى، يدخل، يتسلّق»، وإن بدت سمة الضّرورة، في ملفوظ النّص السّابق، هي الطّاغية على سمة الحريّة، بدليل طغيان مؤشّرات الخارج، في ملفوظ النّص: «موت، أحزان، خطايا، ثلج، كفن، منيّة» بما هو عالم للضّرورة، على مؤشّرات عالم الدّاخل، بما هو عالم للحريّة، ليغدو، من ثمّ، فعل التّحوّل (الشّعريّ) إلى عالم الدّاخل: الرّؤيا/ القصيدة، مرموزًا إليه بصيغ الأفعال: «يتوارى، يدخل، يتسلّق» فعل ضرورة تكاد تكون محضة؛ لأنّه جاء انبثاقًا من خوف الذّات المتحوّلة من اندثار وجودها خارج هذا العالم (=في عالم النّاس)، لا عن رغبتها في تحقيق وجود مثال لها (في عالم الشّعر)، ومن ثمّ، عن قدر ضاغط من الشّعور بضرورة الاختيار[1].

غير أنّ السّؤال: لكن كيف تتحقّق عمليّة تحوّل الذّات المتكلّمة (في ملفوظ كلام النّص) صوب عالم الرّؤيا الدّاخليّ؟ ولماذا؟

وهنا يمكن القول: إنّ فاعليّة تحوّل الذّات المتكلّمة في ملفوظ كلام المقالح الشّعريّ ظلّت تتضمّن ـ حتى فترة متأخّرة نسبيًا ـ فعلًا خارجيًّا تنجزه عين الذّات المتكلّمة، هو فعل «الإغماض» للتّحوّل عن عالم الرّؤية (= الإدراك

(1) (ينظر: **الذّات الشّاعرة**، مرجع سابق: 39).

الحسيّ) في الخارج إلى عالم الرّؤيا ـ الحلم الدّاخليّ، وفعل «الانفتاح» لمغادرة عالم الرّؤيا ـ الحلم الدّاخليّ إلى عالم الرّؤية في الخارج. وقد أوحى بهذه العمليّة ملفوظ المقالح الآتي[1]:

أغمضت عيني كنتِ في يدي

وكانت الأرض معي، وكانت الأنهار

والشّمس والأقمار

تغسلني من الدّاخل

تغسل الوجوم في العيون

تغسل وجه اللّيل والنّهار

حين فتحتها كان الفراغ قاتمًا

وكان كفّي خاويًا..وكانت الدّيار

الله كان ـ حين كنتِ ـ موجودًا

وكانت الفراشات تزيّن الحقول والجبال

والزّهر لم يكن حزينًا

والطّريق لم تكن حزينة ولا التّلال

ولم تكن دميمة وجوه اللّيل والرّجال

....

(1) (شجن: الديوان: 132).

حيث يشير ملفوظ النّص السّابق إلى أنّ لحظة إغماض العين؛ عين الأنا المتلفّظة ـ بما تمثّله من لحظة توجّه كلّيّ أو كيانيّ؛ داخليًّا وخارجيًّا صوب عالم الدّاخل، لـ«رؤيا العالم الممكن» انطلاقًا منه أو عبره ـ تعدّ «لحظة تداخل في الجسد، ولحظة تخارج عن الجسد في الوقت عينه، ومن ثمّ، لحظة رؤيا كليّة»[1] لعالم الحلم (المدينة/ أنتِ) وتحقّق أو تجاوز، في الوقت نفسه، بدليل ارتباط

(1) وهذا يقتضي أنّ لحظة التّحوّل الرّؤيويّ شعريًّا تعدّ لحظة كليّة مركّبة من ثلاث لحظات، تجسّد حضور الكائن الكاتب (الرّائي) في ثلاثة مواقف كيانيّة متدرّجة هي على التّوالي: موقف النّفي، فموقف التّجرّد، فموقف الرّؤيا والتّجاوز.
على أنه يجب الإشارة هنا إلى أنّي كنت قد عرّفت رؤيا الذّات هذه بوصفها رؤيا الحداثة قديمًا وحديثًا بأنّها عبارة عن رؤيا كليّة للذّات وللعالم، أو بأنّها عبارة عن رؤيا للعالم من زاوية رفضه، أو في موقف رافض له ساع إلى تجاوزه، وليست رؤية للعالم من موقف التّصالح معه، أو من زاوية الخضوع والتّبعيّة له.
على أني كنت قد عرّفت تجربة القول الشّعريّ الحداثيّ (لاسيّما المعاصر منه) بأنّها عبارة عن تجربة رؤيا كليّة كيانيّة ينهدم خلالها الكائن الرائي ليعيد بناء كينونته، وعرّفت، بالتّالي، القول الشّعريّ الحداثيّ النّاتج عن هذه التجربة، أو المعبّر عنها، بأنّه عبارة عن قول مركّب، لما يكونه وضع قائله المركّب، في سياق القول ذاته، أو بأنّه بتعبير آخر، عبارة عن قول كلّيّ لما يكونه وضع قائله الكلّي في سياق القول ذاته (ينظر: **الذّات الشاعرة في شعر الحداثة العربية**، مرجع سابق: 23.

هذه اللّحظة بلحظة توحّد الكائن الرّائي بـ«عالم الرّؤيا» الممكن، مرموزًا إليه بـ«كائنات الكون الخارجيّ: الأرض، الشّمس، الأنهار، الأقمار...إلخ»

فإذا كان من شأن حدث إغماض العين أنّه يغلق الكائن الكاتب (الرّائيّ) دون وضعه الانطولوجيّ في عالم الخارج، أو قل: إنّه يعزله عن وضعه في إطار عالم (القتامة والفراغ)، ويحقّق له تجاوز «نار السّوَى»[1] بحكم أنّه يحقّق له نوعًا من الانفصام عن عالم الموجودات (في الخارج)، ليلحقه ـ في الوقت عينه ـ بعالم الوجود (في الدّاخل) ـ فإنّ من شأن فعل الكينونة الماضي (كنتِ في يدي وما تلاه) أنّه يجسّد حضور الذّات المتحوّلة في حضرة العالم الممكن (أنتِ) الذي تحوّلت إليه بحثًا عنه، أو عن تحقّق ممكن من خلاله.

وبما يؤكّد تحوّل طقس الكتابة الشّعريّة، في وعي الكائن الكاتب (المقالح) إلى طقس حضور كليّ مفتوح في حضرة الواقع وما يعلي عليه أو يحقّق تجاوزه.

---

(1) السّوى في وعي الحداثة، هو الآخر، أو الغير، والآخر أو الغير، في هذا الوعي يعدّ رمزًا لكلّ ما ليس من جنس الذّات، ولذلك فحين ينفي الشّاعر السّوى، أو ينفي نفسه، بالأحرى عن ساحة الغير أو الآخرين، فإنّه حينئذٍ يصير لذاته كاشفًا ولوجوده خالقًا، أمّا الآخر أو السّوى، في الفكر الإشراقيّ الصّوفي أو الفلسفيّ، فيعدّ رمزًا لكلّ ما سوى الله، ولذلك فحين يُفنِي العبدُ السّوى، أو يتلاشى هو نفسه من ساحة الغير، أو الآخرين، كما يقول المصطلح الوجوديّ، فإنّ العبد يصير لربّه أنيسًا أو خليلًا، يكشف عن نور وجهه.

وبما أنّ طقس الكتابة، في وعي المقالح، قد استحال طقس حضور كليّ مفتوح في حضرة الواقع وما يعلي عليه أو يحقّق تجاوزه، فإنّ ذلك يعني أنّه قد غدا، نتيجة لذلك وبسببه، طقس مواجهةٍ كليّة مفتوحةٍ مع الواقع الاجتماعيّ أو التّاريخيّ المفتوح وما يعلي عليه أو يحقّق تجاوزه، وهي مواجهةٌ اقتضت من الكائن الكاتب (المواجِه) مكابدَةَ الحضور في حضرة ثلاثة مقامات متدرّجة هي على التّوالي: مقام النّفي، فمقام التّجرّد، فمقام الرّؤيا فالتّجاوز.

ولعلّ ما يميّز حضور الكائن الكاتب في المقام الأوّل (مقام النّفي) عن حضوره في المقامين التّاليين ـ كما توحي بذلك ملفوظات نصوص المقالح:

ـ أنّ حضوره في المقام الأوّل يعدّ حضورًا في مقام مكابدة السّقوط في عالم (الرّؤية) الخارجي، في «نار السّوى» ـ المرموز إليه في ملفوظ النّص السّابق بـ«دائرة الخلق، غابة النّاس» ـ والبحث، في الوقت ذاته، عمّا يحقّق له الصّعود، أو العُلُوّ في عالم الدّاخل ـ اللّغة، الخيال، الشّعر. الأمر الذي يحيل حضور الشّاعر في هذه الحضرة حضورًا في مقام مكابدة النّفي والغربة، أو في مقام مكابدة الشّعور بالموقف الأصليّ ـ حسب هيدجر ـ المتضمّن شعور الذّات بحقيقة وضعها في عالم الرّؤية ـ الخارج، وشعورها، من ثمّ، بضرورة البحث عمّا يحقّق لها تجاوز ذلك الوضع. أو المتضمّن، بتعبير آخر، شعورَ الكائن الكاتب بأنّه «قد أُلقِيَ به هناك» وأنّ عليه أن يواجه مصيره في إطار ذلك الوضع بأن يختار ما يحقّق له تجاوز

ذلك المصير. وهو بعينه ما جعل من حضور المقالح، في هذا الموقف، حضورًا في الزّمنِ الواقع، أو في الزّمن التّاريخ، أو في الزّمن الرّؤية، بحثًا عن الزّمن ـ الموت، أو الزّمن الحالة، أو الزّمن الرّؤيا، أو عمّا يأتي به ذلك الزّمن، أو يتحقّق للذّات من خلاله.

أمّا حضور الكائن الكاتب في موقف التّجرّد (الثّاني) فيعدّ ـ كما كشفت عنه تجربة المقالح ـ حضورًا في حضرة الغياب، في منطقة العمى عن الواقع، في حضرة الموتِ الشّامل، الذي يشمل موت (الأنا) ومفارقة الوعي بعالم الواقع (الذي تحوّلت عنه)، استعدادًا لشهوده من عَلُ (من عالم الدّاخلِ).

ما يحيل حضور الشّاعر في هذه الحضرة حضورًا في مقام التّحوّل، بانتظار التّبدّل؛ في مقام انهدام الكائن، بانتظار انبناء الممكن؛ في مقام السّقوط، التّفكّك، انتظارًا للعُلُوِّ، أو استعدادًا له، في مقام تحلّلِ الكينونة على طريق انبناء الكينونة، إنّه حضور في مقام تصدّع الهويّة؛ هوية الذّات والعالم، أو هويّةِ كلِّ شيءٍ، وتحوّل كلِّ شيءٍ كانَ قبلَ الآن ـ هنا إلى لا شيءَ الآنَ ـ هنا.

وبما يؤكّد تحوّل حضور الذّات في هذا المقام حضورًا في الهاوية، في الـ«ما بين»؛ ما بين «نار السّوى» (= المنفى) التي تحوّلت عنها، و«نار الشّوق، الحبّ»، الرّغبة، التّطهّر، الولادة الممكنة التي ما تنفكّ تتحوّل إليها، أو باتّجاهها؛ بحثًا عنها، أو عن تحقّقِ ممكنٍ من خلالها.

أمّا حضور الكائن في المقام الذي أسميناه بـ«مقام

الرّؤيا فالتّجاوز» فمن شأنه أنّه يعدّ ـ في الأصل ـ حضورًا في حضرة العالم المرئيّ بوصفه العالم المفقود أو الغائب عن حياة الموجود الشّاعر الرّائيّ، أو هكذا يفترض. لذلك نجد أنّ هذا العالم، يختلف ويتفاوت، في تجربة المقالح، بحسب المقام، أو السّياق الذي يستدعي منه الحضور في تلك الحضرة.

وحتى نتمكّن من الكشف عن ملامح هذا العالم الذي ما انفكّ يستدعي من الذّات المتكلّمة في نصوص الكلام الشّعريّ عند المقالح الحضور في هذه الحضرة، يمكن القول: إنّ الذّات المتكلّمة في نصوص الكلام الشّعريّ عند المقالح ظلّت تهدف ـ بهذه الفاعليّة المركّبة ـ إلى الكشف عن ذاتها واكتشاف إمكاناتها، من جهة، وإلى اكتشاف العالم الذي تتحوّل إليه بحثًا عن إمكاناته، من جهة ثانية. لذلك فقد برزت فاعليّة التّحوّل المركّبة هذه، بما هي فاعليّة كشف عن وجود من شأنه أنّه مفقود في حياة الموجود الشّاعر المتحوّل:

ـ إمّا لأنّه وجود مثال، ما تزال الذّات المتحوّلة تطمح إليه، وتناضل لأجل تحقيقه، وإما لأجل الكشف عنه والتّكشّف من خلاله، كما هو الشّأن في الوجود الثّوريّ الذي حاول الشّاعر الكشف عنه والتّكشّف من خلاله، على نحو ما يوحي بذلك ملفوظ نصّه الآتي[1]:

(1) (تقاسيم على قيثارة مالك بن الرّيب، الديوان: 621).

مهرتي تركض الآن عارية

....

أسمع الآن رجع حوافرها فوق صخر الزّمان
أرى صورتي في الصّدى
وأرى فتى تتألّق أحلامه
يتسلّق خارطة الثّورة البكر
ينتزع الشّمس من أفقها ويقدّمها للحبيبة مهرا
أراني أنازل بالكلمات وبالسّيف غول الخرافة،

....

كما يتمثّل في (عالم) الوجود المثال لـ«صنعاء، الوطن، الحلم»، لمواجهة الشّعور بحالة الغياب التي يعانيها الوطن في الواقع، على نحو ما يوحي بذلك قوله (وجه ص ن ع ا) بين الحلم والكابوس»[1]:

كلّما اشتقت للوطن المستباح النّجوم نشرت خريطته
في دمي،
فوق جمجمة الشّعر
في عظمه،

....

وقد يتمثّل في الوجود الخارق للذّات والعالم، بما

(1) (الديوان: 573).

هو فاعليّة خلق وتخلّق، أو فاعليّة إيجاد لوجود (شعريّ) خارق، تمثّل بوجود رؤيا ثوريّة مغيّرة للواقع، كما يوحي بذلك ملفوظ قول المقالح[1]:

سقط الضّوء...

في أضلع الأرض، في صدرها يرقد الآن،

أحرف أشعاره تتدلّى بروقًا،

قنابل

تنتحب موتًا

وتغتال ليل يزيد وأنصاره

وجنود المساومة الزّرق

ها هي ذي الآن تمطر رؤيا

وتحتلّ ذاكرة الشّمس

ترحل عبر الزّمان إلى كلّ جيل.

وقد يتمثّل في الوجود المثال للجماعة، بما هو هويّة ضائعة لـ«صنعاء» الحلم في قوله[2]:

....

الحجارة في وجه صنعاء أسئلة تتدفّق في غسق اللّيل

خيط من الدّم يلمع

---

(1) (المساومة، **الخروج من دوائر**: 38).

(2) (ذو نواس... البحر.. والاغتيال «**الخروج من دوائر**»: 42).

يعدو الجواد وحيدًا وفي عينه دمعة تتألّق

أين الفتى؟!

ووجود «الأمّة» بما هو هويّة ضائعة لـ«فلسطين» المحتلّة، في قوله أيضًا واصفًا تجربة شاعر المقاومة الفلسطينيّة[1]:

في البراري يسير بطيئًا

يفتّش عن ذاته في الحطامْ

يفتّش عن لونه في الحطامْ

يفتّش بين الحطام عن البندقيّة

يبحث عن وطن لم يعد قائمًا

يرقب الآن ساعته

ربّما اغتاله الوقت

واحترقت بندقيّته في دم الانتظار[2].

فإذا كانت الذّات قد أشارت خلال ملفوظات نصوصها الشّعريّة السّابقة إلى هويّة العالم الذي ما انفكّت تتحوّل إليه ـ خلال فعل الكتابة ـ بحثًا عنه، أو عن تحوّل (تبدّل) ممكن من خلاله، فإنّ السّؤال:

لكن هل تحقّق للذّات المتحوّلة ما أرادت من وراء عمليّة التّحوّل الباحثة تلك؟ بمعنى هل تمكّنت من التّحوّل

(1) (نقوش وتكوينات في جدار اللّيل الفلسطينيّ «**أوراق الجسد**»: 21).

(2) (ينظر: **الذّات الشّاعرة**: 72).

عبر هذه العوالم التي ما انفكّت تتحوّل إليها، سعيًا إلى التّبدّل من خلالها وتبديلها؟

وهنا يمكن القول: إنّ المقالح الذي حمل على عاتقه مهمّة السّقوط في عالم الوطن لإعلائه، أو لانتشاله من وهدة السّقوط في درك التّخلّف - قد جعل - في جلّ تجاربه الشّعرية تقريبًا - يَهْوِي أو يسقط فعلًا في عالم الوطن، لكن ليقع هو نفسه في أسر هذا العالم، أو ليصبح هو ذاته ضحيّةً من ضحايا سقوطه، ما أحال حضور الشّاعر في هذا المقام: حضورًا في موقف المفارقة المأسويّة ومكابدة السّقوط في هاوية الوطن، لكن بعد أن غدا الوطن نفسه هاويةً بلا قرار.

وهكذا ينتهي حضور الشّاعر في موقف الرّؤيا، ليغدو حضورًا في موقف المفارقة المأسويّة، ومكابدة السّقوط في هاوية الوطن الذي ما فتئ يتحوّل عنه ليحوّله (رؤيويًّا= شعريًّا)، لكن ليقع، هو نفسه، في هاوية السّقوط فيه من جديد، على نحو ما ستكشف عنه الدّراسة في الفقرة التّالية.

(2 - 4 - 3)
المفارقة المأسويّة

وهي ظاهرة دمغت ملفوظ خطاب الشّاعر المقالح، وجسّدت، في الآن نفسه، الهوّة الشّاسعة بين واقع القول (الشّعريّ) والمتوقّع منه، أو بين واقع الحال والمحال الذي ما انفكّت الذّات المتكلّمة في كلام نصوص الشّاعر تبحث عنه، وتتطلّع إلى تحقيقه خلال فعل القول الشّعريّ الذي

تنجز الآن ـ هنا، على نحو ما يوحي بذلك قول الشّاعر[1]:

أوصد البحر أبوابه غير باب يؤدّي إلى القبر

كلّ مواعيدنا احترقتْ

خرج الفارس المتلفّع بالفجر يبحث عن ثغرة في الجدارْ

«تعال هنا..» قال وجه الظّلامْ

«تعال هنا..» قال وجه الرّيالاتْ،

كلّ المواعيد مثبّتة في كتاب الهوى..

طفلة البنّ تنتظر المتلفّع بالفجر

عند جبال الشّروق تعدّ طعام الفطارْ

«لماذا تأخّر موعده؟»

الحجارة في وجه صنعاء أسئلة تتدفّق في غسق اللّيلْ

خيط من الدّم يلمع

يعدو الجواد وحيدًا وفي عينه دمعة تتألّق

أين الفتى؟!

كان يسقي جذور الورود

(1) (الخروج من دوائر السّاعة السّليمانيّة «ذو نواس... البحر... والاغتيال» 41، 42، 43).

المدائن حبلى
ونهر الطّفولة يجري..
ولكنّ شيئًا بظهر المدينة يزحفُ
يزحفُ
يشرب ضوء قناديلها ـ
تصمت الطّرقاتُ
الوجوه الرّماديّة اللّون
آخر نجم هوى
أتراه السّكون الذي يسبق العاصفة؟

فنحن في ملفوظ هذا النّص أمام تجربة مفارقة مأسويّة أساسها الفعل والفعل المضادّ؛ الفعل الذي تمارسه مباشرة أنا المتكلّم (الشّاعر الرّائيّ)، أنا الفارس المتلفّع بالفجر، بحثًا عن إمكانيّة ما (ثغرة ما في جدار الواقع) للتّوحّد باليمن الممكن (طفلة البن المنتظرة وصول الفارس) وما يفضي إليه هذا البحث/ الانتظار من وجود مرتقب في المستقبل للذّات الكاتبة وللعالم المكتوب عنه، مرموزًا إليه بـ«صنعاء، طفلة البنّ»، حيث «الحجارة في وجه صنعاء أسئلة تتدفّق في غسق اللّيل» و«المدائن حبلى» و«نهر الطّفولة يجري» ـ و«الفعل المضادّ» الذي تمارسه قوى الظّلام والتّخلّف والموت المتربّصة بـ«الذّات الكاتبة وبالعالم المثال المكتوب عنه، في القصيدة، في سبيل القضاء على ذلك الوجود (المركّب) المرتقب للذّات والعالم الذي بدأت تباشير ولادته تلوح في الأفق. وهو أمر من شأنه أن يضعنا

أمام حركتين في صراع الوجود في تجربة القول في القصيدة؛ حركة تنطلق منها التّجربة باتّجاه الممكن الجمعيّ (طفلة البنّ، المدينة) بحثًا عنه، وخلقًا لإمكانيّة ولادته، وحركة أخرى مضادّة لهذه الحركة، تنتهي إليها وبها تجربة القول في القصيدة، تكسر الحركة الأولى باتّجاه الواقع المأسويّ، تكريسًا لذلك الواقع، وإلغاءً لكلّ ما تمّ خلقه ممّا يمكن أن يفضي إلى تجاوز مأساته.

والحركتان ـ رغم تناوبهما في صيرورة حركة النّص ـ تتداخلان وتتكاملان، بمعنى أنّ كلاًّ منهما تفضي إلى الثّانية، وتؤكّد حضورها لحظة حضور الحركة الأخرى. إلاّ أنّهما ـ على الرّغم من ذلك ـ ما تزالان حركتين، لا حركة واحدة: حركتين تجسّدان ـ بجدلهما ـ طبيعة الصّراع الإنسانيّ الذي يحتدم بين لحظتين متعاقبتين (متداخلتين ومتكاملتين) من رؤيا التّجربة ـ لا حركة واحدة تجسّد ـ بجدل العالم في إطارها ـ طبيعة ذلك الصّراع الذي يتفجّر في لحظة واحدة، هي لحظة رؤيا الذّات في القصيدة[1].

وهذا خلافًا لما عليه الحال في تجربة «الصّوت # الصّدى» في قصيدة المقالح «قراءة في كتاب غمدان: البحر والمطر» التي يقول فيها[2]:

الصّوت:

قطرات الدّموع على وجه غمدان صوت امرأةْ

---

(1) (**الذّات الشّاعرة**، مرجع سابق: 212).

(2) (**الكتابة بسيف الثّائر**: 91، 92).

الكتابة في الحائط المنحني فوق بوّابة الموت وجه امرأةْ

أوّل القادمين ـ وآخرهم ـ

يتأبّط في الصّدر...

في الزّند وشم امرأةْ

الصّدى:

فارغة قطرات المطر من الماء

الرّعد بلا صوت يتمدّد في أحداق الأرضْ

الشّمس بلا ضوء تتكسّر في رئة السّاحاتْ

في شبق اللّيلْ

وأنا مصلوب تتدحرج رأسي فوق عناكب غمدان

تتوقّف فوق طحالب دمع الزّمن الأوّل

تهوي،

ويحاصرها الموت الماضي فوق جدار الزّمن الحاضر

في كلّ جدار من جسم أبي صوت مشلول

وعلى كلّ طريق من دمه خيط أحمرْ

هذا القبر ـ النّعش

القدم الأخضر

هذا الحزن المبلولْ

الرّأس السّاطعْ

وجه امرأة في جيلي!!

حيث نجد أنفسنا ـ في تجربة هذا النّصّ ـ أمام مفارقة مأسويّة؛ أساسها التّناقض الحادّ بين الكائن (الواقع) والممكن، أو بين حركة الفعل الذي يمارسه الصّوت (صوت الأنا) باتّجاه الممكن، وحركة ردّ الفعل الذي يمارسه الصّدى، باتّجاه الواقع، وفيضًا منه (من حيث إنّ المقصود بالواقع هنا لا يقتصر على الواقع الفرديّ الخاصّ الذي تعانيه أنا الشّاعر ضحيّة المفارقة «الآن ـ هنا» في فضاء رؤيا النّص، بل يمتدّ ليشمل الواقع الجمعيّ أو التّاريخيّ الذي تعانيه الجماعة الإنسانيّة في الخارج). وهو أمر من شأنه: أن يفجّر الحركة الواحدة (للموجود الواحد ـ أنا الشّعر) في النّص إلى حركتين؛ حركة تتقدّم صوب الممكن (حركة الصّوت) وأخرى تتراجع باتّجاه الواقع (حركة الصّدى). وأن يفجّر اللّحظة الإنسانيّة الواحدة (لحظة القول الشّعريّ) إلى لحظتين أيضًا: لحظة للتّقدّم إلى الأمام، وأخرى للتّراجع إلى الخلف، أو بتعبير آخر، إلى لحظة للفعل على طريق التّحقّق، وأخرى لسلب الفعل نقضًا لإمكانيّة التّحقّق. وأن يفجّر ـ أنا الكائن الرّائيّ في القصيدة ـ من ثمّ ـ إلى (أنوين)؛ أنا تمارس ـ بصوتها ـ الفعل، وأخرى تمارس ـ بصدى صوتها ـ استلاب الفعل، وتجويفه، أنا تخلق الممكن من رحم الكائن:

● صوت المرأة ← من ← قطرات الدّموع.

● ووجه المرأة ← من ← معاناة الكتابة... فوق بوّابة الموت (في الصّوت الأوّل).

● ثمّ المرأة (القصيدة) ← من ← جدار (الواقع) (في الصّوت الثّاني).

● وعيون المرأة (القصيدة) ← من ← قيود (السّلطة بأشكالها كافّة).

● وسرير المرأة ← من ← الزّنازن فوق حديد القيود.

وأنا أخرى تستلب الممكن الذي استولدته أنا الصّوت (الأولى) من عالم الإمكان وتجوّفه، لـ:

● تستلب إمكانيّة الماء ← من ← قطرات المطر، البحر.

● وصوت الرّعد ← من ← الرّعد ذاته.

● وضوء الشّمس ← من ← الشّمس ذاتها.

فماذا يعني هذا؟!

إنّ من شأن هذا التّصدّع الكيانيّ الذي طال الموجود الشّاعر وعالم الوجود، أن يؤكّد أنّ الموجود المتصدّع لم يبق بمقدوره أن يرى وجهًا واحدًا من العالم، بل غدا يرى إلى وجهه ووجهه الآخر المقابل له، يرى «جحيم» الواقع، في الوقت ذاته الذي يرى فيه «جنّات عدن» الممكن. وهو أمر من شأنه أنّه نقل ميدان الصّراع في تجربة القول: من الواقع إلى الممكن، ولكن بوصفه الممتدّ عن الواقع والمتجاوز له، أو من التّاريخيّ في الواقع إلى الآنيّ في رؤيا القصيدة، ليغدو الصّراع في تجربة الشّاعر، لا صراعًا تراه الأنا في الواقع، وتصفه في التّجربة، بل غدا صراعًا

تعيشه الأنا ـ الآن ـ هنا في تجربة القول ـ مواجهةً حيّةً ودامية بينها وبين نفسها، أو بين فعلها ـ صوتها، وردّ فعلها هي نفسها على ذلك الفعل (صدى صوتها) أو استجابتها هي له، وهي مواجهة من شأنها ـ في نهاية الأمر ـ أنها بين صوت الحريّة الدّاخليّ، وداعي الضّرورة الخارجيّ، أو بين فعل اختيار الحريّة، وردّ فعل الشّعور بضرورة اختيار واقع الضّرورة، ومن ثمّ، بين فعل الاختيار الحرّ، وردّ فعل الشّعور بلا جدوى ذلك الاختيار وعبثيّته، وهو الشّعور عينه الذي هيمن خلال تجربة الشّاعر، لينتهي، في لحظة التّحقّق ـ الولادة الأخيرة، في المقطع الأخير من هذا النّص، إلى شعور عارم بإمكانيّة التّجاوز والخلاص الجمعيّ[1].

(3 ـ 4 ـ 3)
الدّيناميّة والتّجاوز

وهي سمة تجسّد طبيعة الرّؤية الكليّة المزدوجة لواقع القول وما يعلي عليه، أو يحقّق تجاوزه، في وعي الشّاعر، تلك الرّؤية التي ما انفكّت تحكم منطق بناء ملفوظ نصّ الشّاعر (المقالح)، وتتحكّم في مسار نموّه، على نحو ما يوحي بذلك ملفوظ قوله في المقطع التّالي[2]:

(ضوران: الجامع الكبير

إمام الجامع ينهض من السّجود الأوّل

---

(1) (ينظر: **الذّات الشّاعرة**، مرجع سابق: 214، 215).

(2) (**أوراق الجسد العائد من الموت**: 7، 8).

ثمّ يقرأ: «القارعة ما القارعة، وما أدراك
ما القارعة، يوم يكون النّاس كالفراش
المبثوث، وتكون الجبال كالعهن المنفوش»
صوت الإمام يتصدّع، جدار القبلة يتصدّع
تتوارى آية الكرسيّ عن الأنظار، يسقط السّقف
ويسجد المصلّون قبل أداء الرّكوع
وتذهب بيوت المدينة لأداء صلاة الموت).

حيث نلاحظ أنّ ملفوظ المقطع السّابق قد جسّد حضور الذّات المتلفّظة في حضرة الواقع والممكن، في آن معًا، أو قل: في حضرة الواقع وما يعلي عليه أو يحقّق تجاوزه في الوقت عينه. وما نعنيه بالواقع هنا، واقع المعاناة الجماعيّة، أو واقع الموت الجماعيّ المتسبّب عن (حدث) الزّلزال الذي ضرب بعض مناطق اليمن في العام 1982م، ومن تلك المناطق منطقة (ضوران) في محافظة ذمار التي ورد ذكرها في النّص، وذهب ضحيّته عدد كبير من أبناء تلك المناطق، وتسبّب في تدمير الكثير من القرى. أمّا ما يعلي على واقع المعاناة الجمعيّ هذا فنعني به رؤيا الشّاعر المتجاوزة لذلك الواقع، أو قل: إنّها رؤيا الشّاعر ذلك الواقع من زاوية رفضه، وقد صار على مثال ما ترجوه أناه أو تأمل أن يصيره مستقبلًا في حال استجاب لشروط التّغيير التي يقترحها النّص، أو رؤيا النص بالأحرى، ما اقتضى مّن الشّاعر الرّائي رؤيا ما وقع بالفعل (في الخارج = في عالم الرّؤية أو الإدراك الحسيّ) جرّاء حدث الزّلزال المدمّر، وما يمكن (أو يتمنى) أن يقع، فيما لو كان ما وقع

ـ بسبب الزّلزال ـ قد وقع بسبب آخر غير الزّلزال؛ أي بسبب رؤياه الشّعريّة الثّوريّة على الواقع السّاعية إلى تغييره (=تثويره شعريًّا) أي بسبب الثّورة الاجتماعيّة على واقع التّخلّف بكلّ رموزه ومكوّناته التي ما ينفكّ يبشّر بها شعره، ما أحال واقعة الموت الجماعيّ، في المقطع السّابق، مجرّد معادل خارجيّ لرؤيا ثوريّة اجتماعيّة (داخليّة) ممكنة.

وبهذا يكون الوعي المتكلّم في كلام النّص السّابق قد انفتح على الواقع والممكن في الآن نفسه، أو قل: إنّه قد سلّط الضّوء على الواقع والممكن، في الوقت عينه، أي على الواقعة التي وقعت، ونقيضها، في الوقت ذاته، أي على الواقعة، كما هي أو كما وقعت بالفعل في الواقع، وعلى الواقعة كما يمكن أن تقع في المستقبل، أي على صورة الواقعة كما هي في الواقع، وعلى صورتها التي يمكن أن تكونها مستقبلًا في حال استجاب (واقع القول المخيّل شعريًّا) لشروط التّغيير التي يقترحها خطاب الذّات، بصورة ضمنيّة أو مباشرة.

ما يعني أنّه أخذ يرسم صورةً كليّةً مزدوجةً لواقع المعاناة الجماعيّة، أو لنقل: إنّه قد أخذ يقدّم صورتين مختلفتين لما حدث بالفعل جرّاء الزّلزال؛ إحداهما سلبيّة؛ تمثّل واقع المعاناة الجمعيّ، كما هو (في الأعيان أو في الأذهان)، والأخرى إيجابيّة؛ تمثّل الصّورةَ الممكنةَ التي يمكن أن تصير إليها الأوضاع بعد الزلزال، أو أن تكونه مستقبلًا.

لذلك نجد من سمات خطاب الشّاعر في ملفوظ هذا النّص، أنّه يعدّ، في الأصل، خطاب مواجهة وصراع مع واقع التّخلّف القائم في اليمن، بكلّ عناصره ومكوناته، ما جعل تجربة الشّاعر في ملفوظ النّص السّابق، تجسّد حضور رؤيا الثّورة الشّاملة على تلك الأوضاع.

غير أنّ السّؤال:

لكن أين رؤيا الثّورة في تجربة القول هذه التي تصف ـ فيما يظهر ـ واقعة فيزيائيّة حدثت في الواقع اليوميّ فعلًا؟ وهل حقًّا تجربة الشّاعر في الملفوظ السّابق، تعدّ تجربة وصف لواقعة[1] لا تجربة رؤيا لثورة اجتماعيّة؟!

من المؤكّد أنّ تجربة القول في هذا النّص، تتّكئ على وصف العالم، ولكن لتقول رؤيا العالم؛ فهي تصف واقعة فيزيائيّة (خارجيّة) لتقول رؤيا ثوريّة داخليّة، لا تزال تعتمل في أعماق الذّات المتكلّمة ـ الآن ـ هنا محاولة فرض شروطها على (عالم) كلامها في هذا النّص. ويتجلّى هذا على مستويات متعدّدة من بنية النّص، لعلّ أبرزها على الإطلاق:

ـ مستوى اختيار عناصر التّجربة (العالم الموصوف)؛ ابتداءً من اختيار مسرح التّجربة «جامع المدينة (ضوران)

(1) نشير هنا إلى أنّ الشّاعر قد أبدع هذا النّص بعد حادث الزّلزال المروّع الذي ضرب بعض مناطق اليمن في العام 1982م ومن تلك المناطق منطقة (ضوران) في محافظة ذمار التي ورد ذكرها في النّص.

دون منازل المدينة، إلى «إمام الجامع» دون المأمومين به، إلى «صوت الإمام» دون جسده، و«جدار القبلة» دون جدران الجامع الأخرى.

ـ مستوى إقحام عناصر غريبة عن عالم التّجربة في سياق التّجربة، كإقحام آية النّص القرآنيّ من سورة القارعة أوّلًا، ثمّ ـ وهذا هو المهمّ ـ إقحام آية الكرسيّ، وهي تتوارى بين لحظة تداعي جدار القبلة، ولحظة انهيار السّقف المؤذن بانهيار السّلطة الكابحة للحريّة ثانيًا.

ـ مستوى الدّلالة الالتباسيّة للعناصر، لاسيّما عناصر: «الإمام، الجدار، السّقف، آية الكرسيّ» فهذه العناصر، وإن حملت ـ بحكم ارتباطها بواقعة فيزيائيّة محدّدة ـ دلالة مباشرة، إلاّ أنهّا تحمل في السّياق العام لتجربة القول الشّعريّ عند الشّاعر المقالح دلالة إيحائيّة غير مباشرة، تتعلّق برؤيا الثّورة السّياسيّة والاجتماعيّة في اليمن.

غير أنّ هذا وحده لا يكفي، فالتّسليم بأنّ المقالح كشاعر راءٍ قد رأى في حدث الزّلزال الفيزيائيّ هذا فعلًا ثوريًا يقوّض دعائم السّلطة بمفهومها السّابق، يقتضي أن يكون المقالح قد رأى أيضًا مصدر ذلك الفعل، أو فاعله المباشر بالأحرى، إذ لا بدّ لفعل الثّورة من فاعل ينهض به، أو من قوّة هي التي تكون قد قامت به. فأين هو هذا الفاعل؟ وما طبيعته؟

ربّما تقول رؤيا المقالح في ملفوظ النّص السّابق، هذا الفاعل، أو تلك القوّة في المشهد التّالي من النّص نفسه (نفسه: 9):

(ضوران: المدرسة الابتدائيّة..
يخرج ثعبان أسود من جدار المدرسة..
يقفز فوق الكراريس الملوّنة...يجري
نحو الباب هاربًا.. يركض التّلاميذ خلفه
مسرعين.. عندما يلتفتون وراءهم
يجدون المدرسة قد اختفت، ولا أثر
للكراريس ولا لمن تبقّى من زملائهم. بقع من الدّم...
تأوّه مذبوح، أصابع تصرخ، أنفاس تعاتب الأفق...).

إنّ أصابع الاتّهام لتشير هنا إلى عنصر (رمزيّ) قابع في نهاية المشهد هو عنصر «الأفق». ولكن لماذا الأفق؟ وهل يمكن أن يكون الأفق فعلًا هو الذي أحدث أو الذي يمكن أن يحدث زلزال الثّورة؟

إنّ هذا هو ما تقوله رؤيا المقالح في النّص السّابق، فأفق الرّؤيا الشّعريّة المتمرّدة هو البؤرة التي منها انبثق زلزال الثّورة ـ الحلم على الواقع الاجتماعي أو التّاريخيّ، هذه الثّورة التي ستقوّض ـ حسب رؤيا الذّات ـ السّلطة بكلّ مؤسّساتها، بما فيها المدرسة التّقليديّة، وبكلّ مستوياتها ـ بما فيها سلطة الثّقافة الرّسميّة، مرموزًا إليها بـ«الكراريس الملوّنة»، وبكلّ رموزها ـ ومنها الجيل الخاضع لقمعها، مرموزًا إليه بـ«التّلاميذ الذين بقوا في المدرسة». ولا ينجو من زلزال هذه الثّورة العارمة الحلم سوى جيل الثورة الجديد، مرموزًا إليه بجيل التّلاميذ الذين انحازوا إلى رؤيا الذّات المتمرّدة، أو إلى ثعبان رؤياها الرّافضة التي انبثقت

من رحم جدار الواقع المأسويّ (جدار مدرسة السّلطة).
فمن رحم الموت ولدت الحياة، أو ستولد الثّورة.

وعند هذه النّقطة يكون المقالح قد عبّر ـ خلال تجربة الموت الجماعي النّاجم عن واقعة الزّلزال التي ضربت في مطلع الثّمانينات من القرن الماضي، بعض مناطق اليمن ـ عن رؤيا تجاوزيّة في الإبداع، أو قل إنّه قد جعل من تجربة الموت الجماعيّ النّاجمة عن الزّلزال في اليمن معادلًا رمزيًّا لرؤيا ثوريّة تجاوزيّة في الواقع الإبداعيّ والتّاريخيّ، شأن المقالح في هذا شأن الشّاعر الفلسطينيّ محمود درويش الذي جعل، هو الآخر، من تجربة الموت الجماعي التي يتعرّض لها الإنسان العربيّ في الأرض المحتلّة معادلًا رمزيًّا لرؤيا تجاوزيّة في الواقع الإبداعيّ والاجتماعيّ، فإذا كان درويش قد جعل من تجربة الموت التي يتعرّض لها الإنسان العربيّ في الأرض المحتلّة معادلًا رمزيًّا لرؤيا تجاوزيّة في الإبداع، فإنّ المقالح قد جعل، هو كذلك، من تجربة الموت الجماعيّ النّاجمة عن الزّلزال في اليمن معادلًا رمزيًّا لرؤيا تجاوزيّة في الواقع الإبداعي والاجتماعي أو التاريخيّ أيضًا. وكلّ ما بينهما من فرق هو أنّ الأوّل رأى تلك الرّؤيا وهي ما تزال في حالة فعل في تجربة القول الشّعريّ، في حين رآها الثّاني وقد أضحت فاعلة في عالم الواقع الاجتماعي أو التاريخي، خارج تجربة القول، فالمقالح رآها إذن وهي تمارس دورها في عالم الواقع الاجتماعي أو التاريخيّ، في حين رآها درويش وهي ما تزال تهيّئ لذلك الدّور في سياق تجربة القول الشّعريّ ذاتها.

وكأنّ طبيعة محرق الخارج ـ تجربة الموت الجماعيّ بالزّلزال ـ هو الذي أغرى المقالح بهذا التّطوّر المثير حقًّا[1].

وبهذا يكون قد تحوّل أفق التّكلّم الكتابيّ، في كلام المقطعين السّابقين، على الأقلّ، إلى ساحة مواجهةٍ وصراعٍ بين أنا المتكلّمة وواقع (مقام) الكلام الاجتماعيّ والتّاريخيّ، بوصفه واقع الموت والدّمار الجماعيّ الذي تعرّض له إنسان تلك المناطق.

وهي عمليّة أخذت، في سياق المقطعين السّابقين، شكل النّفي الجدليّ القائم على تماهي الأنا بعالم الموت والدّمار الشّامل مرموزًا إليه بـ«ما وقع بالفعل» في كلّ من: ضوران الجامع «في المقطع الأوّل»، و«ضوران المدرسة الابتدائيّة» في المقطع الثّاني؛ بهدف تفجيره تفجيراً شاملاً، وإقامة عالم بديل ينهض من أنقاضه، ويحقّق مسعى تجاوزه، وقد تجلّى ذلك بوضوح، من خلال سلسلة الانهيارات والتّصدّعات التي أصابت دلالة كلّ الدّوال الرّمزيّة التي أسهمت في تشكيل نسيج المقطعين السّابقين، بدءًا بدلالة كلّ من: «الجامع الكبير» و«المدرسة الابتدائيّة» بما هما إطاران مكانيّان لما حدث في الواقع، إضافة إلى دلالة باقي الرّموز الأخرى: إمام الجامع، آية الكرسيّ، تصدّع صوت الإمام، تصدّع جدار القبلة، تواري آية الكرسيّ، وسقوط سقف المسجد..إلخ، إضافة إلى دلالة

---

(1) (نفسه: 49، 50).

التّلاميذ، الثّعبان الأسود، جدران المدرسة، الكراريس الملوّنة، الأفق...إلخ.

بما يؤكّد أنّ الأنا المتكلّمة في كلام المقطعين السّابقين، قد نفت، خلال فعل تكلّمها ذاته في ذات المقطعين، ما وقع على أرض الواقع (في الزّمكان المحدّد والمحدود) بما يمكن أن يقع في المستقبل (في حال استجاب الواقع لشروط التّغيير التي يقترحها نصّ الشّاعر)، وأَعدم ما وقع على الأرض المحدّدة (في مسجد + مدرسة مدينة ضوران) بما يمكن أن يقع، على كلّ أرض اليمن، ليُعدِمَ، من ثمّ، ما وقع فعلًا، وما يمكن أن يقع، بما هو واقع الآن ـ هنا، في لحظة القول الشّعريّ الرّاهنة، أو بما يجب أن يقع في سياق وعي قصيدة الرّؤيا الحداثيّة، حيث اللّغة والقصيدة يضحيان (هما ذاتهما) هدفًا لإعدام الشّاعر ونفيه، على نحو يؤكّد تحوّل تجربة الموت الجماعيّ الواقعيّة، في وعي الشّاعر، من تجربة في الواقع، إلى تجربة في الممكن؛ من موت ودمار سببهما حدث فيزيائيّ (طبيعي)، إلى موت ودمار سببهما رؤيا شعريّة إبداعيّة، أعني سببهما رؤيا الشّاعر المبدع واقع التّخلّف (في اليمن) وقد صار في طريقه نحو التّغيّر (أو التّبدّل)، وهو تحوّل من شأنه أنّه ينهض على وعي تخيّليّ، هو بمنزلة فعل من أفعال النّفي والتّحييد، يقصد به الوعي المتكلّم في كلام القصيدة، الواقعة الواقعيّة فيستلبها واقعيّتها، ويحيلها إلى شيء من جنس ذاته، أو إلى واقعةٍ فوق واقعيّة، إنّه وعي ينسحب من العالم الواقعيّ (عالم الوقائع والأحداث) عن طريق نفيه وإعدامه،

مع ذلك، ينبغي أن نلاحظ أنّ عمليّة نفي الواقعة الواقعيّة، في ملفوظ المقطعين السّابقين، مؤسّسة على وجودها الواقعيّ ذاته، ومنبثقة منه، في الآن نفسه، ما يؤكّد أن أفعال التّخيّل، التي يجسّدها نصّ (المقالح) الشّعريّ لها جميعًا نمط أو نظام واحد، هو تلك الفاعليّة الحرّة في خلق اللاّواقعيّ على أرضيّة الواقعيّ، ومن أنقاضه، ممّا يعني أنّ الوعي التّخيّليّ الذي يجسّده نصّ المقالح الشّعريّ، يستخدم أو لنقل: ينطلق من العالم الواقعيّ، بوصفه الخلفيّة المرجعيّة، أو الأساس المنفِيّ للمتخيّل، الأمر الذي يؤكّد تحوّل الواقعة الواقعيّة، في رؤيا الشّاعر، إلى وسيطٍ ماديٍّ يعمل كمماثلٍ لواقع جماليٍّ متخيّل(1).

على أنّ المهمّ، في هذا السّياق، تأكيد القول: إنّ الشّاعر بموقفه هذا، وإن أقام الواقع الجماليّ المتخيّل على أنقاض الواقع (المأسويّ) وما وقع بالفعل، فإنّه لم يفعل ذلك بغرض إلغاء الواقعيّ، أو تجاوز منطقه بالتّعالي عليه، أو القفز فوق شروطه، وإنّما بهدف تفكيكه وإعادة تركيبه، على نحو خاصّ يحقّق تجاوز مأساته، هذا من جهة، ومن جهة أخرى، فإنّ الوعي الجمالي الخالق، في ملفوظ خطاب الشّاعر المقالح، وهو يخلق اللاّ ـ واقعيّ من أنقاض الواقعيّ، لم يكن يهدف من وراء ذلك أيضًا إلى مجرّد تجسيد الجماليّ المتخيّل عبر إمكانات الواقعيّ، أو

(1) (ينظر: «**الذّات الشّاعرة في شعر الحداثة العربيّة**» مرجع سابق: 149).

إلى تحويل الخياليّ إلى واقعيّ (وقْعَنَةِ الخياليّ)، بقدر ما يهدف إلى تخييل الواقعيّ عبر إمكانات اللاّ ـ واقعيّ، وهذا يقتضي أنّ وقائع الواقع الاجتماعيّ أو التّاريخيّ، لا تصبح موضوعًا للتّأمّل الجماليّ، عند الشّاعر، إلاّ من خلال فعل من أفعال النّفي أو التّحييد، يجعل كلّ ما هو واقعيّ يختفي وراء ذاته، ويظهر باعتباره غير قابل للّمس، وبعيدًا عن متناولنا، وعن اهتمامنا الواقعيّ إزاءه، وبهذا يبدو التأمّل الجماليّ عند المقالح، كما لو كان مجرّدًا من الأغراض النّفعيّة، فالجمال يتعارض مع المنفعة والمصلحة والأغراض الواقعيّة[1].

وهنا يغدو حضور الخارج الواقعيّ المأسويّ، أو الضّروريّ في تجربة الشّاعر، بمنزلة الحافز أو المثير المتجدّد دومًا لقول الدّاخليّ الجديد المتجدّد دومًا؛ اللاّواقعيّ، أو المجاوز للمأساة، أو لمنطق الضّرورة، وبهذا يكون نصّ الكلام الشّعريّ عند المقالح قد قال ضرورة وجوده، فالفنّ إنّما يزداد غنىً على غنىً بانفتاحه على المنبّهات الخارجيّة، والإنسان، كما يقول والت ويتمان[2] إنما يتحرّر بتحقيق نفسه عن طريق المجتمع، وليس بتحرير نفسه عن طريق الهروب من المجتمع.

---

(1) (ينظر في هذا سارتر: **الخبرة الجماليّة بوصفها تخيّلاً**، مرجع سابق: 185).

(2) ينظر: مسؤوليّة النّاقد، ف.ا. ماتس، **الأدب وصناعته، دراسات في الأدب والنّقد**، اختيار وترجمة: جبرا إبراهيم جبرا، المؤسّسة الجامعيّة، بيروت، ط ثانية 1983م، 193.

(3 ـ 5)

وبما يؤكّد أنّ نصّ المقالح الشّعريّ:

ـ قد أخذ يتكلّم ـ ضمن ما يتكلّم ـ انفتاحه على المتعدّد واللاّنهائيّ: داخلًا في ذلك: تعدّديّة مواقع التّكلّم، وتعدّديّة الفواعل المتكلّمين، وتعدّديّة عوالم الكلام، وتعدّديّة المعاني والدّلالات في كلام النّص...إلخ.

ولكي نوضّح هذه الحقيقة، يمكننا التّوقّف عند ظاهرتين ـ فقط ـ من ظواهر التّعدّد المشار إليها آنفًا، وأعني بهاتين الظّاهرتين: ظاهرة تعدّديّة مواقع التّكلّم، وتعدّديّة عوالم الكلام:

(3 ـ 5 ـ 1)
تعدّديّة مواقع التّكلّم في كلام النّص

وأعني بتعدّديّة مواقع التّكلّم، أنّ المتكلّم في ملفوظ الكلام الشّعريّ لا يتكلّم إلينا، أو لا يتوجّه إلينا بخطابه، بالأحرى، من موقع واحد محدّد، هو موقع انتمائه إلينا (نحن المخاطبين عمومًا)، وخضوعه لشروطنا التي يفرضها عليه وضعنا السّوسيو ـ ثقافيّ، كمخاطبين (فعليّين أو مفترضين) بل يتحدّث إلينا أو يخاطبنا من موقع انتمائه إلى ذاته المتكلّمة، في الأصل، ولذلك تتعدّد (مواقع التّكلّم) في الكلام الشّعريّ بتعدّد مواقع المواجهة مع أوضاع المتكلّم الشّاعر الذي عرّفناه في

موضع آخر[1]، بأنّه عبارة عن «كائن اجتماعيّ تنهض فيه إمكانات التّفرّد والاختلاف» فهو، أي المتكلِّم الشّاعر، من جهة، يحيا عضوًا في جماعة إنسانيّة ينتمي إليها، ويدخل في سلسلة من التّنظيمات التي أوجدتها ضرورات الاجتماعيّ البشريّ في مرحلة معيّنة من مراحل التّطوّر الاجتماعيّ، وليس، بالضّرورة، حاجة الفرد نفسه، ككائن بيولوجيّ، أو حتى ككائن اجتماعيّ، يرث أوضاعًا اجتماعيّة سابقة على وجوده، منها ما يرجع إلى الأسرة، ومنها ما يرجع إلى مجتمع الحيّ أو القرية، أو المدينة التي يعيش فيها، ومنها ما يرجع إلى الأمّة، أو الجنس البشريّ بعامّة، وهذه الأوضاع منها ما هو اقتصاديّ، وما هو سياسيّ، وما هو ثقافيّ، أو دينيّ، وما هو نفسيّ، وما هو لغويّ، وكلّها تتداخل وتتشابك بحيث يجد نفسه في كلّ لحظة من لحظات حياته فيما يشبه المتاهة، ولكنّه، من جهة ثانية، لا يزال ذاتًا متفرّدةً لها عالمها الخاصّ، فلكيلا يبتلعه ذلك الخضم من القوى الخارجيّة، يلزمه أن يعيد بناء ذاته بصورة مستمرّة، والمراد بإعادة بناء ذاته، أن يحتوي التّجارب التي ترد عليه من الخارج، ويحيلها إلى شيء من جنس ذاته[2].

---

(1) (ينظر: الحميري (عبد الواسع): **الذّات الشّاعرة في شعر الحداثة العربيّة**، مرجع سابق: 12).

(2) (ينظر: شكري عيّاد، **دائرة الإبداع**، دار إلياس العصريّة، القاهرة (د.ت) ص 99).

وهو ما يسمح لنا بالقول هنا في تعريف مواقع التّكلّم في الكلام الشّعريّ، بأنّها: مواقع المواجهة مع أوضاع المتكلّم (الشّاعر) بالكلام الشّعريّ، أو بأنّها مواقع مواجهة المتكلّم (الشّاعر) لأوضاعه بالكلام. وبما أنّ أوضاع المتكلّم الشّاعر، لاسيّما تلك التي تستدعي منه التّكلّم شعرًا، أو تلك التي تفرض عليه ضرورة مواجهتها بالكلام الشّعريّ، قد غدت مفتوحةً، أي متعدّدةً ولا نهائيّةً، فإنّ مواقع التّكلّم، في الكلام الشّعريّ، قد غدت رهنًا ليس بتعدّد الأوضاع التي تفرض نفسها على المتكلّم فحسب؛ بل بتعدّد الحالات التي تنتاب المتكلّم في سياق التّكلُّم ذاته، وهو ما جعل من فضاء التّكلّم، في الكلام الشّعريّ، فضاءً مفتوحًا للمواجهة والصّراع مع أوضاع المتكلّمين؛ أكانت أوضاعهم التي يعانونها في عالم الكلام، أم أوضاعهم التي يعانونها خارج عالم الكلام.

وهذا يعني أنّ كلام المتكلّم الشّاعر، قد يغدو كلامًا من موقع المواجهة والصّراع مع أوضاع المتكلّم الشّاعر في إطار ما يتكلّم عنه، وبه، وفيه، وله أو لأجله، أي من موقع المواجهة والصّراع مع المتكلَّم إليه (المخاطب الفعليّ أو الضّمنيّ) ومع المتكلّم فيه (مقام التّكلّم وسياقه) ومع موضوع الكلام، إضافةً إلى لغة الكلام ونظامه[1].

ويتجلّى هذا الشّكل من أشكال التّعدّديّة، أوضح ما

(1) (ينظر: الحميريّ (عبد الواسع): **ما الخطاب؟ وكيف نحلّله؟** مرجع سابق: 288).

يتجلّى، في قول المقالح من قصيدة له قديمة تعود إلى مطلع السّبعينيّات عنوانها: «اليمن..الحضور والغياب»[1]:

يمن واحدٌ..

عشت أحمله ـ راحلاً ومقيمًا ـ على ساحة العيْن

ماذا يقولون؟

صارت مجزّأة القلب، مكسورة الوجه

صار اسمها في المحافل «صنعاء» يومًا

ويومًا «عدن»

لا أصدّقهم..!!

فهي واحدة كلّما أثخنت في التّرابِ السّكاكينُ..

أدمى التّرابُ السّكاكينَ..

واندمل الجرح

واسترجع الجسد اليمنيّ الممزّق أبعادَه

شكلَه

واستدارتَه

نهضت من خرائبه المقفرات اليمن

(نوفمبر 1972م).

---

(1) (ديوان المقالح: 601).

حيث نلاحظ أنّ الكلام في ملفوظ النّص السّابق ينطلق من ثلاثة مواقع رئيسة:

1. **من موقع الإخبار والسّرد أوّلاً**؛ تقريرًا لحقيقة واقع اليمن وإقرارًا بها:

يمنٌ واحدٌ..حيث الكلام في ملفوظ هذه الجملة الاسميّة من موقع إخبار أنا المتكلّم الشّاعر (الحالم) السّارد عمّا يكونه حال المتكلّم عنه (اليمن) أو عمّا تكونه حقيقته، وأنّه لا وجود في الحقيقة والواقع إلاّ ـ فقط ـ ليمن واحد موحّد على مرّ التّاريخ.

ـ قوله: «عشت أحمله ـ راحلًا ومقيمًا ـ على ساحة العيْن» المراد: عشت أنا المتكلّم الشّاعر الحالم ـ المتردّدة حياته بين الواقع والحلم، ومن ثمّ، بين حركة الرّحيل والإقامة ـ مسكونًا بحبّه، مهمومًا بهمّه، متمرئيًا فيه ورائيًا له، في الوقت نفسه.

2. **فمن موقع المواجهة والصّراع مع عالم القول المشكّك في وحدة اليمن**؛ أرضًا وإنسانًا ثانيًا، ومن ثمّ، من موقع التّساؤل المشكّك في صحّة هذا القول الصّادر عن الآخر:

«ماذا يقولون؟» متضمّنًا: ماذا يقولون عن هذا اليمن الواحد الموحّد الذي ما انفككت أحلم به واحدًا موحّدًا، وأتطلّع إلى العيش في كنفه، بوصفه كذلك، كما هو في الواقع، وليس كما يقال عنه. المراد: ماذا يقولون عن وحدته الواقعة أو المتوقّعة، الحاصلة بالفعل، أو المرتقبة

أو المتطلّع إليها في القصيدة الحلم؟ ماذا هو الآن؟ وكيف هو الآن؟ في ظلّ (ما قيل ويقال عنه إنّه مشطّر) أو في ظلّ واقع التّجزئة والتّشطير الطّارئ في حياة الشّعب اليمنيّ، والمفروض عليه بفعل قوّة ما، خارجيّة متآمرة، تسعى ما وسعها السّعي إلى تمزيق أوصاله؟ ماذا تعاني هذه الوحدة؟ وكيف هي الآن؟!

على أنّه يجب أن نلاحظ هنا أنّ المقالح لا يؤمن إلاّ فقط بـ (يمن) واحد موحّد (هو اليمن الطّبيعي؛ بأرضه وناسه)، إنّه يرفض الاعتراف بوجود (يمن) مشطّر، (يمن) مجزّأ، (يمن) لا يحمل سمة الهويّة الواحدة الموحّدة؛ اليمن المجزّأ أو المشطّر، اليمن غير الواحد، لا وجود له في الواقع الاجتماعيّ أو التّاريخيّ الحيّ، وإن قدّر له أن يوجد، فإنّ وجوده يظلّ محصورًا في إطار اللّغة، أو في إطار الخطاب العدائيّ السّاعي ـ على الدّوام ـ إلى تجزئة اليمن وتشطيره، أو قل: في إطار (وعي) الخطاب الواصف واقع حال اليمن الحالم بتجزئته وتشطيره إلى أكثر من يمن (= يمن شماليّ ويمن جنوبيّ، وربّما أكثر من ذلك)، أمّا في الواقع العمليّ أو التّاريخيّ الملموس، فلا وجود ليمن مجزّأ أو مشطّر. اليمن منذ كانت (أي منذ وجدت في فجر التّاريخ) هي يمن واحدة موحّدة، كانت واحدة موحّدة، وبقيت واحدة موحّدة، وستبقى كذلك ما بقي اللّيل والنّهار، ولن تستطيع ـ حسب هذا المنطق ـ أيّة قوّة على وجه الأرض تغيير هذه الحقيقة التّاريخيّة النّاصعة والرّاسخة رسوخ جبال اليمن الرواسيّ.

وكأنّ الشّاعر بهذا أراد أن يقول لنا: إنّ تشطير اليمن

عبارة عن حكاية يردّدها بعض النّاس، ولا مستند لها من تاريخ أو واقع، أو قل: إنّه كان ولا يزال يمثّل حلمًا لبعض القوى الحاقدة على اليمن؛ أرضًا وإنسانًا. وفي هذا إشارة واضحة إلى أنّ الشّاعر المقالح يرفض الاعتراف بوجود يمن غير موحّد، فاليمن ـ في وعي الشّاعر كما في ضميره ـ هو اليمن الواحد الموحّد، هو اليمن الواحد الموحّد قديمًا، وهو اليمن الواحد الموحّد حديثًا، وما من وجود ليمن آخر مشطّر، أو غير ملتئم الشّمل، وإن وجد مثل هذا اليمن فهو لا يوجد إلاّ في خيالات وأوهام بعض الحاقدين الموتورين على اليمن أرضًا وإنسانًا، أي إنّه وجود متحقّق ـ فقط ـ على مستوى فعل الكلام أو القول (يقولون) الجاري على ألسنة بعض من لا يحلو لهم وحدة الشّعب اليمنيّ، أما في الواقع التّاريخيّ؛ الحياتي أو المعيشيّ للشّعب اليمنيّ فلا وجود لمثل هذا اليمن البتّة.

ـ ومن هنا فإنّ الملفوظ: «صارت مجزّأة القلب» يمثّل مضمون القول المشكوك في صحّته، إذ المراد: أيقولون عنها: إنّها قد صارت:

ـ مجزّأة القلب؟!، يعني مشطّرة الحبّ لانشطار المحبوب، منفصمة الضّمير، لا تدري من تحبّ من أبنائها، ولا كيف تحبّ، في ظلّ واقع التّجزئة المفروض عليها بقوّة القول، باعتبار أنّهم جميعًا أبناءها البررة الذين يستحقّون منها أن تحتضنهم جميعًا، وأن تحدب عليهم جميعًا، وأن تكون لهم حيث يجب أن تكون، بما يمكّنهم من الحياة في كنفها، لأنّه ما من أحد منهم يستحقّ الهجران أو التّنكر.

ـ مكسورة الوجه، يجب الإشارة إلى أنّ الوجه يعدّ رمز الهويّة اليمنيّة الواحدة الموحّدة، وفي هذا إشارة إلى أنهّا/ اليمن الواحدة ذات الهويّة/ الوجه الواحد صارت تعاني وضعًا مأزومًا بسبب تمزّقها بين ما هي، وما يراد لها أن تكون، أي بين أن تكون ذاتها الواحدة الموحّدة (=ذات الوجه الواحد)، وأن تكون هذا الكائن المسخ المزدوج الهويّة (= ذا الوجهين)،

صار اسمها في المحافل «صنعاء» يومًا

ويومًا «عدن»

حيث يشير ملفوظ هذه العبارة إلى جملة أمور:

ـ **الأمر الأوّل**: أنّ هذه اليمن الواحدة الموحّدة قد صارت ـ في ملفوظ الآخر (الحاقد) عنها ـ سخريّة العالم، ومحلّ استهجانهم، إذ كيف يصحّ أن يسمّى الشّيء الواحد (اليمن) باسمين مختلفين.

ـ **الأمر الثّاني**: أنّ واقع التّجزئة المفروض على اليمن لم يطل سوى الاسم فقط؛ اسم اليمن؛ حيث صار الكلّ (اليمن) يسمّى باسم الجزء؛ باسم (صنعاء) حينًا، وباسم (عدن) حينًا آخر[1]. أمّا واقع المسمّى (اليمن) فلم يختلف البتّة منذ كان (بمعنى وجد) وإلى اليوم، أو قل: إنّه لا يزال هو هو، واحدًا موحّدًا، كما كان على مرّ التّاريخ؛

(1) أي باسم عاصمة الشّطر الشّمالي حينًا وباسم عاصمة الشّطر الجنوبي حينًا آخر.

ظلّت اليمن هي اليمن، بشطريها محتضنةً كلّ أبنائها، لم يستطع أحد أن يغيّره، ولن يستطيع أحد أن يغيّره).

- **الأمر الثّالث**: يجب التّوقف عند دلالة الجار والمجرور «في المحافل» الذي يشير إلى ارتباط حركة تغيّر اسم اليمن بمتغيّرات زمكانيّة خارجيّة «يومًا ويومًا» الذي يوحي بأنّ هذا التّغيير أو التّشويه الذي لحق اسم اليمن، قد لحق اسم اليمن - فقط - على مستوى علاقتها بالخارج، أي على مستوى علاقتها بالمحافل الدّوليّة فقط، وليس على مستوى علاقتها بذاتها، أو بمكوّناتها الدّاخليّة، وهو تشويه قد بقي خاضعًا لمزاج القوى الدّوليّة الكبرى، أو قل: إنّه تغيير قد ظلّ يتغيّر بتغيّر موازين القوى الخارجيّة في إطار الزّمن، وليس بفعل الظّروف اليمنيّة الدّاخليّة المحضة، وكأنّ الشّاعر بهذا إنّما أراد أن يقول لنا: إنّ من يحاول تجزئة اليمن على صعيد التّسمية هو الدّول العظمى، وبحسب ما يحلو لها، أو بحسب منطق القوّة الذي تمارسه بعضها على بعض.

3. فمن موقع نفي الكلام المسرود بلسان الآخر:

«لا أصدّقهم..!!» إذ المراد: لا أصدّق أولئك الحاقدين على اليمن الذين ما ينفكّون يشوّهون تاريخ اليمن، ويزيّفون وعي اليمنيّين بحقيقة واقعهم وتاريخهم، ويقولون بوجود يمن آخر غير موحّد. فهي جملة تتضمّن نفي أن يكون ما قيل ويقال عن ضع مشطّر لليمن صحيحًا أو صادقًا.

على أنّه يجب الإشارة هنا إلى أنّ الكلام هنا، في

ملفوظ هذه الجملة، أو بدءًا من ملفوظ هذه الجملة هو كلام الأنا المعبّر عن حقيقة موقفها ممّا قيل ويقال عن اليمن، فقد تحوّل الشّاعر ـ بدءًا من هذه الجملة ـ من موقع الإخبار والسّرد؛ سرد كلام الآخرين عن حال اليمن؛ ما قيل ويقال عن اليمن (الواقع)، إلى موقع نفي الكلام المسرود من ذلك الموقع، وإثبات عكسه، أو قل: إنّه تحوّل من موقع الكلام عن اليمن بلسان الآخرين المعبّر عن وجهة نظرهم الحاقدة، إلى موقع الكلام بلسانه الخاصّ المعبّر عن وجهة نظره الخاصّة إزاء اليمن، وما يكونه وضعها في الواقع العمليّ أو التّاريخيّ، وأنّ اليمن ـ خلافًا لكلّ ما قيل ويقال ـ كانت ولا تزال وستظلّ ـ تلك المحبوبة الواحدة الموحّدة، التي تقاوم التّجزئة، وترفض منطق التّشطير، وتعمل على لأم جراحها جرّاء ما يصيبها من استهدافات التّشطير، وكأنّ الشّاعر بهذا أراد أن يقول لنا: إنّ اليمن إمّا أن تكون واحدة موحّدة، أو لا تكون البتّة، لا لشيء إلاّ لأنّ الوجود اليمنيّ هو، في جوهره، وجود كيانيّ، من أخصّ خصائصه: التّداخل والتّمازج (اللّحمة أو الكتليّة) فهو يمثّل كتلة واحدة، لا تستطيع أن تفصل بعض أعضائه عن بعضها الآخر، أو عن بقية أعضائه (مثل المؤمنين في توادهم كمثل الجسد الواحد...الخ).

لذلك يأتي قوله: «فهي واحدة كلّما أثخنت في التّرابِ السّكاكينُ» ليوحي بأنّ واقع التّجزئة ظلّ يمثّل وضعًا استثنائيًّا طارئًا ومفروضًا على اليمنيّين بقوّة الحديد والنّار، أو بفعل قوى الخيانة والغدر، قوى العمالة والتّآمر على

اليمن أرضًا إنسانًا ـ بدلالة اختيار الآلة/ سكاكين؛ جمع سكّين، والسّكين هي أداة القطع والتّمزيق، وهي آلة القتل غدرًا ـ ولم يكن يمثّل، في أيّ يوم من الأيّام، خيارًا ممكنًا لليمنيّين، ما يعني أنّه بقي خيارًا خارجيًّا تفرضه بعض القوى الخارجيّة الحاقدة على اليمن، ولم يكن في يوم من الأيّام خيارًا يمنيًّا داخليًّا خالصًا.

أمّا قوله: «أدمى التّرابُ السّكاكينَ..» فيوحي بأنّ اليمن؛ أرضًا وإنسانًا تأبى التّجزئة وتقاومها، أو ترفضها بكلّ قوّة، ما يؤدّي ـ على الدّوام ـ إلى انقلاب السّحر على السّاحر، وتحوّل الجلاّد نفسه إلى ضحيّة، إنها كطائر العنقاء الذي ينبعث أقوى ممّا كان على الدّوام.

واندمل الجرح

واسترجع الجسد اليمنيّ الممزّق أبعادَه

شكلَه

واستدارتَه

نهضت من خرائبه المقفرات اليمنُ

(3 ـ 5 ـ 2)
تعدّديّة عوالم التّكلّم في كلام النّص

وخلافًا لنمط التّعدّد الذي جسّده ملفوظ النّصّ السّابق، هناك أنماط أخرى من التّعدّد تنهض، في الأصل، من تداخل مواقع التّكلم في نصوص الكلام الشّعريّ، وعدم

تمايزها، أو الفصل بين موقع وموقع، ومن ثمّ، بين متلفِّظ ومتلفِّظ، على نحو يجعل الملفوظ الشّعريّ كلّه أو بعضَه ناهضًا ـ في آنٍ واحدٍ ـ من أكثر من موقع، وبأكثر من طريقة، ومن أكثر من كينونة متلفّظة.

ويتجسّد هذا الشّكل من أشكال التّعدّديّة، في ملفوظ قصيدة الرّؤيا عند المقالح، حيث «المقالح»، في ملفوظ هذه القصيدة، لا يتلفّظ إلينا أو يتحدّث ـ كما سبقت الإشارة ـ من موقع انتمائه إلينا (كمخاطبين فعليّين أو ضمنيّين) أو إلى أيّ من عوالمنا التي نعيشها ونتفاعل معها، بل من موقع انتمائه إلى أناه الرّائية التي تنتمي، هي الأخرى، إلى عالم رؤياه في كلّيته وصيرورته، ويتجلّى ذلك بوضوح، في ملفوظ المقالح التّالي[1]:

إنّه اللّيلُ

تمتلئُ العَينُ من ماءِ هذا الدّخَان

ويمتلئُ الأُفُقُ[2].

ترسِمُ ريشتُهُ في الضّلوعِ خَرَائِبَ مسكُونةً بالسّوادِ

ويمتدّ،

---

(1) «حالات»، **أوراق الجسد العائد من الموت**، دار الآداب بيروت، ط1، 1986م: 86.

(2) الأفق هنا، هو أفق الرّؤيا الكلّيّ المفتوح، باعتبار أنّه يشمل رؤيا الشّاعر، ورؤيا العالم من حوله، فهو يشمل أفق رؤيا الشّاعر الشّعريّة الخاصّة، وأفق رؤيا العالم من حوله.

يمتَدّ ماءُ الدّخان

يصير السّوادُ المكان.

يصير الزّمانْ

وتخرج جِنّيّةُ الخوفِ من مخبأٍ مُعْتِمٍ

لا ضِلالَ له..

ويضيءُ التّعَبْ..

حيث نلاحظ أنّ الكائن المتكلّم، في كلام هذا النّص؛ وهو نص «حالة» بحقّ وحقيقة، كما وسمه الشّاعر نفسه[1]، لا يخاطب أحدًا، ولا يتحدّث إلى أحد، بل إنّه لا يتعاطى الكلام مع أحد، وإن بقي يتعاطاه مع نفسه، ومع كلّ من يمكن أن يصغي ويحاور ملفوظ حالته الشّعريّة (التي تلبّسها وتلبّستْهُ وجسّدها في هذا النّص)، وهذا يقتضي أنّه في هذا الملفوظ، لم يعد يعبّر أو يمثّل أو يصف، بل أخذ يسمّي، وماذا يسمّي؟! إنّه يسمّي حالة كيانيّة كليّة مفتوحة من حالات وجوده الشّعريّ المتحقّق في عالم الرّؤيا الشّعريّة، مرموزًا إليها باللّيل؛ ولأنّ الكائن المتكلّم في كلام هذا النّص، يسمّي حالةً كيانيّةً من حالات وجوده الشّعريّ المتحقّق الآن ـ هنا في عالم الرّؤيا الشّعريّة، فهذا يقتضي أنّ الكائن المتكلّم، في كلام هذا النّص، لم يعد

(1) يجب الإشارة هنا إلى أنّ هذا النّص هو واحد من ثلاثة نصوص قصيرة أطلق عليها الشّاعر، أو عنونها بـ«حالات».

الشّاعر (بما هو كائن قائم بذاته أو مستقلّ عن كائنات كونه الشّعريّ) أو أيّ من أنواته التي نعرفها (بالحسّ والمشاهدة أو الاحتكاك المباشر) أو نقرؤها ـ أي التي نتعرّف عليها، من خلال قراءتنا في علم النّفس، وما يقرّره هذا العلم، بخصوص القوى التي تسكن الإنسان، وتسهم في تشكيل كينونته[1] ـ بل هي أنا الحالة الشّعريّة المتحوّلة عن صراع تلك الأنوات جميعًا، ومحاولة كلّ منها تبادلَ مواقعِ الحضور والهيمنة، فيما بينها، في سياق علاقة كلّ منها بالأخرى، أو لنقل: إنّها أنا الرّؤيا الشّعريّة، بوصفها أنا كليّةً مركّبةً: رائيةً ومرئيّةً، في آنٍ معًا، أو بوصفها أنا كليّة مفتوحة على عالم الرّؤيا الشّعريّة المفتوح على الواقع، وما يعلي عليه، أو يحقّق تجاوزه.

وما نعنيه بالواقع هنا، واقع المعاناة؛ معاناة الحزن والكآبة، في عالم رؤيا الواقع وما يعلي عليه، أو يحقّق مسعى تجاوزه، أو في عالم رؤيا/الكتابة الشّعريّة، مرموزًا إليه بـ«اللّيل» بوصفه ـ بالنّسبة إلى أنا الرّؤيا أو التّلفّظ هذه ـ عالمًا كلّيًا مركّبًا من عالمين مختلفين، بل متناقضين: عالمِ الحزنِ والكآبةِ الميتافيزيقيّ الدّاخليّ، وعالمِ الكتابةِ الفيزيائيّ الخارجيّ؛ هذين العالمين اللذين انفتحت عليهما الأنا المتكلّمة في كلام هذا النّص، لتفجّرهما؛ بما هما عالمان

(1) حيث يقرّر علماء النّفس ـ على سبيل المثال ـ أنّ الإنسان يتألّف من ثلاث قوى، أو أنّه مسكون بثلاث أنوات، هي ـ حسب فرويد ـ : (الأنا والهو والأنا الأعلى).

مأسويّان، من جهة، ولتبني من أنقاضهما عالمًا مجاوزًا لمأساتهما، من جهة ثانية.

غير أنّ ما ينبغي الإشارة إليه، في هذا السّياق، أنّ فاعليّتي: الهدم (التّفكيك)، والبناء (إعادة التّركيب) هاتين، قد تَمّتَا، في تجربة التّلفّظ الشّعريّ هذه، مُتَزَامِنَتَيْن؛ بدأت الثّانيةُ حيثُ بدأتِ الأولى، وانتهت حيث انتهت؛ بمعنى أنّ عمليّة البناء، قد بدأت، مع بداية عمليّة هدم الواقع، واكتملت مع اكتمال هدمه، لتغدو ـ من ثمّ ـ هاتان الفاعليّتان فاعليّةً واحدةً ذات طبيعةٍ كلّيةٍ مزدوجةٍ؛ فهي فاعليّة: هدم ↔ بناء، في آنٍ معًا، فالذّات المتكلِّمةُ، في كلام هذا النّص، تهدم عنصرًا، أو تزيح لبنةً عن بناء عالم المأساة الواقعيّ، لتضعه، في الآن نفسه، لبنةً في بناء العالم الممكن الذي جسّده الملفوظ الكليّ لنصّ القصيدة، وهكذا... إلى أن اكتملت عمليّةُ هدمِ عالم الواقع مع اكتمال عمليّة بناء العالم الممكن الذي يجسّده ملفوظ القصيدة، بشكل عام.

وقد تجلّى هذا، بشكل أساسيّ، من سلسلة التّحوّلاتِ التي تعرّضت لها دلالة الرّمز المركزيّ (اللّيل) خلال فعل التّلفّظ الكتابيّ، وبناء الملفوظ الكليّ للنّص، فقد تحوّل هذا الرّمزُ، على مستوى الدّلالة؛ من دلالته على تجربة الحزن والكآبة الدّاخليّة للكائن الكاتب، إلى دلالته على تجربة الكتابة الخارجيّة، أي من دلالته على محرق تجربة التّكلّم الكتابيّ الشّعريّ، إلى دلالته على تجربة التّكلّم الكتابيّ ذاتها، ومن ثمّ، من دلالته على الميتافيزيقيّ

الدّاخليّ (الحزن والكآبة) إلى دلالته على الفيزيائيّ الخارجيّ (فعل الكتابة نفسه)، ليتحوّل هذا الرّمز، من ثمّ، على مستوى فاعليّته في تجربة التّلفّظ الكتابيّة، من إنجازه فاعليّة خارجيّة؛ تتمثّلُ في حجب رؤيةِ الأنا الكاتبة أوّلًا، إلى قيامه بفاعليّة تحقّق وجوديّ، في داخل الأنا الرّائية/الكاتبة ثانيًا، إلى قيامه بفاعليّة تحقّق أو تجسّد خارجيّة، في عالم القصيدة المكتوبة، خلال عمليّة كتابتها على الصّفحة الفضاء ثالثًا.

وإذا انبثقت الفاعليّة الأولى (فاعليّة حجب رؤية الأنا الكاتبة)، من طبيعة خارجيّة للرّمز (اللّيل)؛ بما هو ليلٌ خارجيٌّ، يملأُ العينَ والأفقَ (عين الذات الرّائية وأفق رؤياها) ويملؤهما بالماءِ، لا بالدّموع، وهو ـ حسب دلالة النّص المباشرة ـ ماءٌ نابعٌ من دخانٍ (حريق، دمار خارجيّ) لا من حزنٍ أو بكاءٍ، أو معاناةٍ داخليّةٍ، فإنّ الفاعليّة الثّانية (فاعليّة التّحقّق الوجوديّ في داخل الأنا)، قد انبثقت من طبيعة داخليّة للرّمز، إذ غدا هذا الرّمز (اللّيل) ـ المتحوّلُ في سياق عمليّة التّلفظ الكتابيّ، إلى دخان داخليّ ـ تكتب ريشتُهُ (أي اللّيل) في الدّاخلِ (في ضُلُوعِ الذّاتِ الكاتبةِ) لا في الخارج، وكتابتهُ تَجَسُّدٌ لحالةِ وجودِهِ في الدّاخل (أي لحضوره فاعلًا في عالم الذّات الكاتبة الدّاخليّ)، لا وصفٌ لوجودِهِ في الخارج.

أمّا الفاعليّة الثّالثة والأخيرة، فتتّسم بطبيعة خارجيّة محضة، حيث تمثّل التّحقّق الكتابيّ الفيزيائيّ لنص القصيدة في الزّمان والمكان على الصّفحة الفضاء.

غير أنّ من الدّال، في هذا السّياق، الإشارةَ إلى أنّ هذا التّحوّلَ الأخيرَ الذي اكتملت خلاله ولادة العالم الممكن، ممثّلًا بعالم القصيدة، كملفوظٍ كليّ متكامل الأجزاء والعناصر، يُمَثّل ـ بالنسبة إلى أنا المقالح الكاتبة ـ تحوّلًا هامًّا؛ تخرج فيه أناه المتلفّظة، في ملفوظ القصيدة، من حالة إلى حالة، لتتجاوز خلاله حالةً بأخرى، وعالمًا بآخر، كما يشير إلى ذلك الفعل «تخرج جنيّة الخوفِ وما بعده»[1].

على أنّ ما يؤكّد هذا، من جهة ثانية، أنّ الشّاعر قد بنى ملفوظ القصيدة عمومًا، استنادًا إلى موقف القطع واليقين والتّأكيد (إنّهُ اللّيلُ)، على نحو يوحي بأنّ إرادته قد تعلقت، منذ البدء، ليس بتسمية «حالة وجوده» المتحوّل، في عالم تلفّظاته فحسب، بل بتسمية ما وراء تلك الحالة المتحوّلة، والتّأكيد على عالم الوجود الذي مثّل، في وعي الشّاعر، الخلفيّةَ الحقيقيّةَ لحلول ما حلّ ويحلّ به على الدّوام، خلال عمليّة التّجريب الكتابيّ الشّعريّ (إنّهُ اللّيلُ)، وكأنّه إنّما أراد أن يقول: إنّ المشكلة كلَّ المشكلةِ في اللّيل؛ اللّيل هو السّبب في كلّ ما حلّ ويحلّ به، وهو، في الوقت نفسه، السّببُ أو السّبيل إلى تجاوز كلّ ما حلّ ويحلّ به، ففي اللّيل سرّ شقائي، وفي اللّيل أيضًا سرّ خلاصي، وهذا انطلاقًا من أنّ اللّيل، قد استحال، في وعي الشّاعر المجسّد في ملفوظ النّص، رمزًا مفتوحًا على

(1) ينظر: **الذّات الشّاعرة**، مرجع سابق: 55، وما بعدها.

الواقع، وما يعلي عليه، أو يحقّق تجاوزه، أي بوصفه رمزًا لواقع المعاناة خارج عالم الكتابة الشّعريّة، من جهة، ولإمكانات تجاوز ذلك الواقع في عالم رؤيا الكتابة الشّعريّة، من جهة ثانية.

(3 ـ 6)
خلاصة جامعة؟

أمّا فيما يتعلّق بالسّؤال الرّابع: كيف يتكلّم النّص (نصّ المقالح الشّعريّ)؟ فينبغي الإشارة أوّلًا إلى طبيعة السّؤال، وأنّه ينطوي أو يتضمّن، بالأحرى، ثلاثة أسئلة رئيسة، تمّت الإجابة عنها، بشكل مباشر أو ضمنيّ خلال فقرات البحث السّابقة، هي:

ـ **السّؤال الأوّل**: بأيّ لغة يتكلّم؟ أيتكلّم بلغة الإشارة؟ أم بلغة العبارة؟ أم بهما معًا؟ أي بلغة الإشارة والعبارة في آن معًا؟ ومن ثمّ، أيتكلّم بلغة مباشرة؟ أم بلغة غير مباشرة؟ أم بلغة كلّية مفتوحة؛ مباشرة وغير مباشرة في آن معًا؟ بلغة أحاديّة مغلقة؟ أم بلغة كليّة مركّبة؟ بلغة مفتوحة؛ تسمّي وتروغ في التّسمية؟ أم بلغة مغلقة تسمّي فقط، أو تبين وتظهر فقط، تفصح وتصرّح فقط؟ ومن ثمّ، بلغة تحوي وتحتوي المعنى والدّلالة (إنائيّة شفّافة) لتؤدّيهما كما هما فقط؟ أم بلغة تشظّي المعنى، وتفكّك الدّلالة، معيدةً تركيبهما على نحو يفتحهما على المتعدّد واللاّنهائيّ؟ ومن ثمّ، فهل يتكلّم بلغة هي بمثابة (مرآة) محدّبة أو

مقعّرة؟ بلغة ذات سطح دون عمق؟ أم يتكلّم بلغة هي بمثابة مرآة ذات سطح وعمق في آن معًا؟

- وهنا يمكن القول - بإيجاز: إنّ نصّ المقالح الشّعريّ الذي كشفنا عن بعض ملامحه، قد أخذ يتكلّم بلغة كليّة مفتوحةٍ، طليقةٍ من (قيود) السّياق (الخارجيّ)؛ لأنّ الأصل في هذا النّص - كما سبقت الإشارة - أنّه نصّ كتابيّ، ومعلوم أنّ الكتابة تؤسّس لما يسمّيه بعض الباحثين «لغةً طليقةً من (قيود) السّياق» وهي لغة تؤسّس بدورها، لنوع خاصّ من الكلام المستقلّ، وهو كلام لا يمكن مساءلته، أو معارضته، على نحو ما يحدث في الكلام الآنيّ العابر (الشّفاهيّ)؛ ذلك لأنّ الأصل في الكلام المكتوب، أنّه ينفصل - دومًا - عن مؤلّفه[1] وعن السّياق المباشر لتأليفه.

وهذا يقتضي أنّه (=نصّ المقالح الشّعريّ) يتكلّم بلغة كليّة مركّبة أو مزدوجة، كونها تعبّر عن رؤية كليّة مزدوجة لواقع القول وما يعلي عليه أو يحقّق تجاوزه، على نحو ما رأينا خلال تناولنا الظّواهر السّابقة التي طغت في بنية هذا النّص.

هذا عن السّؤال الأوّل.

- **السّؤال الثّاني**: إلى من يتكلّم نصّ المقالح؟ أيتكلّم إلينا نحن الذين نكالمه الآن - هنا في الزّمكان المحدودين

(1) (ينظر: **الشّفاهيّة والكتابيّة**: 357).

والمحدّدين اجتماعيًّا أو تاريخيًّا؟ أم يتكلّم إلى غيرنا أو إلى كائنات أخرى لا تزال خارج الزّمكان الاجتماعيّ أو التّاريخيّ؟ وحتى نتمكّن من الإجابة عن هذا التّساؤل، علينا أن نتساءل: من أيّ موقع يتكلّم هذا النّص؟ من موقع انتمائه إلينا نحن الذين نكالمه: الآن ـ هنا (إلى زمكاننا الاجتماعيّ أو التّاريخي) أم من موقع انتمائه إلى ذاته النّصيّة النّاصة (المغلقة)؟ ومن ثمّ، من موقع انتمائه إلى الثّقافة النّصيّة أو النّصوصيّة السّائدة؟ أم من موقع مواجهته مع نصوص تلك الثّقافة السّائدة؟ أم من موقع سقوطه في عالم تلك النّصوص وتبعيّته لها؟ من موقع انفتاحه علينا، أو على وضعنا السّوسيو ـ أنطولوجيّ ـ ثقافيّ؟ أم من موقع انغلاقه دوننا أو دون وضعنا السّوسيو ـ أنطولوجيّ ـ ثقافيّ؟ أم من موقع سقوطه في عالمنا، أو في وضعنا السّوسيو ـ أنطولوجيّ ـ ثقافيّ؟ من موقع انفتاحه على نصوص الثّقافة السّائدة؟ أم من موقع انغلاقه دون نصوص الثّقافة السّائدة؟ أم من موقع سقوطه في نصوص الثّقافة السّائدة وتبعيّته لها؟ من موقع الانفتاح على نسق الخطاب السّائد؟ أم من موقع الانغلاق (التّعالي) دون نسق الخطاب السّائد؟ أم من موقع السّقوط في نسق الخطاب السّائد؟.

وهنا يمكن القول: قد اتّضح ممّا سبق، أنّ كلام نصّ المقالح قد جاء ـ في آن واحد ـ من موقع الانفتاح على نسق الخطاب السّائد وما يعلي عليه أو يحقّق تجاوزه، ما مكّنه من تفكيك نسق هذا الخطاب وإعادة تركيبه على نحو خاصّ، يحمل خصوصيّته.

ـ **السّؤال الثّالث:** من أين يستمدّ نصّ المقالح طاقته في تكلّم ذاته، وما يتّصل بهذه الذّات أو ينبثق منها، ممّا تمّ إيضاحه أو الكشف عن ملامحه، في الفقرة السّابقة؟

وهنا يمكن القول ـ إيجازًا لما سبق ـ : إنّ نصّ المقالح الشّعريّ يستمد طاقته في تكلّم ذاته، وما يتّصل بهذه الذّات أو ينبثق منها ـ ممّا تمّ إيضاحه أو الكشف عنه، في الفقرة السّابقة ـ من جملة أشياء، يأتي في طليعتها:

ـ طبيعة اللّغة الكلّية المركّبة أو المزدوجة، المعبّرة عن رؤية كليّة مركّبة أو مزدوجة لواقع القول وما يعلي عليه أو يحقّق تجاوزه، وهي الرّؤية التي ما انفكّت تحكم منطق بناء النّص، وتتحكّم في مسار نموّه، على النّحو الذي كشفت عنه الدّراسة في الفقرة السّابقة.

وهذا يقتضي أنّه يستمدّ طاقته في التّكلّم:

ـ من قدرته على الخرق والاختراق؛ أي من قدرته على خرق كلّ أنظمة الكلام السّائد: الدّلاليّة والتّركيبيّة والتّوجيهيّة، متضمّنًا:

أ ـ قدرته على خرق (نظام الدّلالة) السّائدة، بوصفه نظام محاكاة وتمثيل، وذلك بحكم أنّه، في الأصل، كلام بدئيّ، لذلك فهو ممّا تتعذّر فيه المحاكاة والتّمثيل، بدليل قول عبد القاهر الجرجانيّ موضّحًا هذه الحقيقة[1]: «واعلم أنّه لا يصحّ تقدير الحكاية في النّظم والتّرتيب، بل لن تعدو

(1) (دلائل الإعجاز: 274).

الحكاية الألفاظ وأجراس الحروف، وذلك أنّ الحاكي هو من يأتي بمثل ما أتى به المحكيّ عنه، ولا بدّ من أن تكون حكايته فعلًا له، وأن يكون بها عاملًا عملًا مثل عمل المحكيّ عنه، نحو أن يصوغ إنسان خاتمًا، فيبدع فيه صنعه، ويأتي في صناعته بخاصّة تستغرب، فيعمد واحد آخر، فيعمل خاتمًا على تلك الصّورة والهيئة، ويجيء بمثل صنعته فيه، ويؤدّيها، كما هي، فيقال عند ذلك: إنّه قد حكى عمل فلان وصنعة فلان. والنّظم والتّرتيب في الكلام عمل يعمله مؤلّف الكلام في معاني الكلم، لا في ألفاظها، وهو بما يصنع في سبيل من يأخذ الأصباغ المختلفة، فيتوخّى فيها ترتيبًا يحدث عنه ضروب من النّقش والوشي، وإذا كان الأمر كذلك، فإنّا إن تعدّينا بالحكاية الألفاظَ إلى النّظم والتّرتيب أدّى ذلك إلى المحال، وهو أن يكون المنشد شعر امرئ القيس (مثلًا) قد عمل في المعاني وترتيبها واستخراج النتائج والفوائد مثل عمل امرئ القيس، وأن يكون حاله إذا أنشد قوله:

فقلتُ له لمّاً تمطّى بصلبه

وأردف أعجازًا وناء بكلكل

حال الصّائغ ينظر إلى صورة قد عملها صائغ من ذهب له أو فضّة، فيجيء بمثلها من ذهبه وفضّته، وذلك يخرج بمرتكب من ارتكبه إلى أن يكون الرّاوي للشّعر مستحقًّا لأن يوصف بأنّه استعار وشبّه، وأن يجعل كالشّاعر في كلّ ما يكون به ناظمًا، فيقال: إنّه جعل هذا فاعلًا، وذاك مفعولًا، وهذا مبتدأ، وذاك خبرًا، وجعل هذا حالًا،

وذاك صفةً، وأن يقال نفى كذا، وأثبت كذا، وأبدل كذا من كذا، وأضاف كذا إلى كذا ـ وعلى هذا السّبيل، كما يقال ذاك في الشّاعر، وإذا قيل ذلك، لزم منه أن يقال فيه: صدق وكذب، كما يقال في المحكيّ عنه، وكفى بهذا بعدًا وإحالةً، ويجمع هذا كلّه، أنّه يلزم منه أن يقال: إنّه قال شعرًا، كما يقال فيمن حكى صنعة الصّائغ من خاتم قد عمله: إنّه قد صاغ خاتمًا[1]. وجملة الحديث أنّا نعلم ضرورة أنّه لا يتأتّى لنا أن ننظم كلامًا من غير رويّة وفكر، فإن كان راوي الشّعر ومنشده يحكي نظم الشّاعر حقيقته، فينبغي ألاّ يتأتّى له رواية شعره إلاّ برويّة، وإلاّ بأن ينظر في جميع ما نظر فيه الشّاعر من أمر النّظم، وهذا ما لا يبقى معه عذر للشّاك[2].

ب ـ وقدرته على خرق نظام الخطاب (التّوجيه) البيانيّ، إضافةً إلى نظام الدّلالة والتّركيب. وهذا بناء على أنّ الأصل في الخطاب الإبداعيّ أنّه عبارة عن «نظام مركّب من عدد (لا يحصى) من الأنظمة التّوجيهيّة والتّركيبيّة والدّلاليّة»، أو لنقل: إنّه عبارة عن «نظام خرق واختراق (واعٍ ولا واعٍ في الوقت نفسه) لكلّ الأنظمة التّوجيهيّة والتّركيبيّة والدّلاليّة أو التّدليليّة (السّابقة في الوجود على وجوده الإنّي) ونظام تجاوز، أو تحرّر ـ في الوقت نفسه ـ من كلّ السّلط التي تمثّلها تلك الأنظمة».

(1) (نفسه: 275).

(2) (نفسه: 276).

لذلك فالأصل في هذا الخطاب أنّه عبارة عن نظام تفاعل (جدليّ) بين الكائن المتكلِّم وما يتكلّم عنه وبه وفيه وله وإليه، وبما أنّه عبارة عن نظام تفاعل (جدليّ) بين الكائن المتكلّم وجميع تلك العناصر، فهذا يقتضي أنّه عبارة عن نظام علاقة كليّة مفتوحة (متعدّدة ولا نهائيّة) بين عناصر كليّة مفتوحة (متعدّدة ولا نهائيّة).

جـ ـ وقدرته على خرق نظام التّركيب (الإزاحة التّركيبيّة أو النّحويّة) النّحويّ أو المعياريّ:

وهذا يقتضي أنّه (= نصّ المقالح الشّعريّ) إنّما يستمد طاقته في التّكلّم:

ـ من قدرتَه الفائقة على تفكيك الخطاب الأدبيّ أو الشّعريّ السّائد في واقعنا الثّقافيّ أو الإبداعيّ العربيّ (وإعادة إنتاجه)؛ ذلك لأنّ من شأن لغة الكتابة الشّعريّة عند المقالح أنّها «تشكّل مثلًا مذهلًا على قدرة الكتابة على خرق الخطاب وعزله، وعلى القدرة الإنتاجيّة الفائقة لمثل هذا الخرق والعزل، فالكتابة تساعد على فصل العارف عن المعروف، وعلى إيجاد مسافة بينهما، ومن ثمّ، فهي تساعد على تأسيس الموضوعيّة» في أبهى صورها.

وبما يؤكّد أنّ نصّ المقالح الشّعريّ يستمدّ طاقته في التّكلّم أخيرًا:

ـ من المخزون اللاّواعيّ اجتماعيًّا وثقافيًّا، أي من (المخيال الاجتماعيّ) للجماعة أو الأمّة التي ينتمي إليها المقالح، ويعبّر عن وعيها الطّليعيّ أو الممكن) كون

مكوّنات - جلّ - نصوصه الشّعرية هي مكوّنات الذّاكرة الجماعيّة/ الثّقافيّة للأمّة اليمنيّة بخاصّة والعربيّة بعامّة، أو مستمدّة منها، على الأقلّ. وهي ظاهرة لاحظها دارسون كثر، يأتي في طليعتهم د. جابر عصفور الذي أدلى بشهادته حول المنجز الشّعريّ لشاعرنا الأثير، قائلًا: «ما يميّز جميع دواوين المقالح أنّها تبدأ من الخاصّ الذي تغوص إلى قرارة القرار منه، لتصل إلى العامّ الذي يخاطب القارئ العربيّ في كلّ مكان، بل يجاوزه إلى القارئ الإنسان في كلّ مكان.

وكما جعل نجيب محفوظ من الحارة المصريّة، في مدى تفاصيلها وعلاقاتها، رمزًا للإنسانيّة جمعاء، محيلًا الخاصّ المحليّ إلى الإنسانيّ العامّ، فعل عبد العزيز المقالح، وخصوصًا حين اكتشف الكنز الثّريّ من الشّخصيّات التي ينطوي عليها التّاريخ اليمنيّ، فاستمدّ عبد العزيز المقالح من هذا التّاريخ، مثلما استمدّ من الموروث الشّعبيّ المصاحب له، أقنعةً ورموزًا يمنيّة في جذورها، لكنّها إنسانيّة في دلالاتها المتعدّدة حمّالة الأوجه.

ولذلك تلعب قصيدة القناع دورًا أساسيًّا في شعر عبد العزيز، دورًا لم يتوقّف قطّ إلاّ بعد أن انصرف الشّاعر (في) عبد العزيز من الخارج إلى الدّاخل، وذلك في استبطان روحيّ كان هو الأصل في ديوان (أبجديّة الرّوح) (1998) و(أوراق الجسد العائد من الموت) (1986). ولم يكد يترك عبد العزيز فرصةً، رمزًا أو قناعًا أو حادثةً في تراثه إلاّ واستغلّها موسّعًا من الأفق الإبداعيّ للتّاريخ اليمنيّ

أفقًا تراثيًّا، سواء الرّسميّ أو الشّعبيّ المحلّيّ، وذلك لصياغة رموز شعريّة على نحو لم يفعله شاعر يمنيّ قبله، ولا شاعر يمنيّ بعده فيما أظنّ»[1].

من جملة ما سبق يتّضح أنّ نصّ المقالح الشّعريّ قد استمدّ إمكاناته في التّكلّم: من إمكاناته النّصيّة بوصفها ـ في آن واحد ـ إمكانات تفرّد واختلاف داليّ ودلاليّ وتركيبيّ وتوجيهيّ.

(1) (ينظر: المجلّة الثّقافيّة التّابعة لصحيفة **الجزيرة السّعوديّة**: الاثنين 14 إبريل 2008م، ع 243، السّنة السّادسة (عدد خاصّ عن الشّاعر): ص 4).

ـ 4 ـ
أسئلة الكتابة..أسئلة الحداثة «أبجديّة الرّوح» أنموذجًا

(1 ـ 4)

تعدّ تجربة الكتابة الشّعريّة عند عبد العزيز المقالح، بشكلٍ عام، تجربةَ خروجٍ مفتوحٍ على الواقع الاجتماعيّ أو التّاريخي المنفتح، بشكلٍ عامٍ، ولذلك فقد تميّز خروج الكائن الكاتب (المقالح) في تجارب دواوينه الأولى: «رسائل إلى سيف بن ذي يزن، الكتابة بسيف الثّائر عليّ بن الفضل، الخروج من دوائر السّاعة السّليمانيّة، أوراق الجسد العائد من الموت» عن تجربة الخروج في مجموعاته الشّعريّة الأخيرة، ولاسيّما مجموعته الموسومة: أبجديّة الرّوح، أنّه لما كان خروج المقالح، في تجارب دواوينه الأولى، خروجًا على واقع الصّمت؛ صمت الجماهير، وصمت الشّعراء، وعدم سعيهم جميعًا لتغيير الواقع الاجتماعيّ أو التّاريخيّ بالكلام الشّعريّ أو الإبداعيّ، كان خروجُه، في تلك التّجارب، خروجًا على ذلك الواقع بإمكانات الصّوت، الحرف، الكلمات المنطوقة،

والمكتوبة، في آنٍ واحدٍ، على نحو ما يوحي لنا بذلك قول المقالح[1]:

تذبحني سيوف الصّمت

تسقط الدّماء في ظلّي

أخرجُ شاهرًا حرفي

ممتطيًا صوتي،

أرفع حزن الأرض عن صدري

أصيح في موج الجموع

انطلقي

تألمّي

تكلّمي

تذبحني سيوف الصّمت في الشّفاه الصّامتة

ولمّا صار خروج المقالح، في تجارب مجموعاته الشّعريّة الأخيرة المشار إليها، خروجًا على واقع الكره والتّنابز بالكلام، أو على واقع التّكلّم بما لا يفيد من الكلام، أو بما يعزّز واقع التّناحر والفرقة، صار خروج المقالح على ذلك الواقع، خروجًا بإمكانات الحبّ ـ

(1) من قصيدة: (الخروج من دوائر السّاعة السّليمانيّة) ديوان **الخروج من دوائر**، دار العودة، بيروت، ط1، 1981م: 16، 17.

الصّمت، أو بإمكانات الحلم ـ الكتابة، بلغة الصّمت، ومقاربةِ الأشياء في ذاتها، لا الكتابة بلغة الكلام عن الأشياء، أو بلغة ما قيل ويقال عن الأشياء، وعلى نحو ما يوحي لنا بذلك قوله[1]:

البحر ذات يوم قال لي:

إيّاكَ والكلام

ملوّث هو الكلام

هل للصّمت لغة؟!

يبهرني حديث البحر

عندما أزوره أراه شاردًا

يستحلب الحصى

يبلّني بالصّمت

كان الشّعر واقفًا

وكان صوته صمتًا

وصمته صوتًا

وكانت الألفاظ نجوى داخليّة الضّوء

متى يعود الشّعراء إلى الصّمت الذي يختزل الكلام

للصّمت الذي يكتب في موادّ الواقع البياض.

---

(1) سبع قصائد لاشتعال الأرجوان، **أبجديّة الرّوح**، المركز المصريّ العربيّ، ط1/ 1996م: 187.

(2 - 4)

على أنّنا لا نستطيع، في حقيقة الأمر، أن نقف على حقيقة هذا التطوّر الذي آلت إليه تجربة الكتابة عند المقالح، في مجموعته الأخيرة المشار إليها، ومداه، إلاّ من خلال محاولتنا الإجابة عن أسئلة الكتابة التي يبدو أنّ الكاتب الشّاعر قد كان ينطلق من وعي عميق بها، وهي الأسئلة التي يمكن طرحها على نصوص المجموعة المشار إليها بصيغتها الآتية:

- لمن يكتب المقالح في قصائد هذه المجموعة الموسومة «أبجديّة الرّوح»؟

- ماذا يكتب؟

- كيف يكتب ما يكتب؟

- لماذا يكتب ما يكتب بالطّريقة التي يكتب؟

على أنّه يمكننا أن نجد نواة الإجابة عن أسئلة الكتابة هذه في فاتحة هذه المجموعة، وبخاصّة في المقطع الأوّل من هذه الفاتحة، وهو المقطع الذي يستهلّه الشّاعر بقوله[1]:

1 ـ 2 {لأرض الرّوح أكتب ماء أشعاري

ولله الذي بسمائه وجلاله يحتلّ وجداني وأفكاري

(1) نفسه، من قصيدة: (فاتحة): 2، 1.

وللأطفال،

للمرضَى،

لكلّ مسافرٍ في شارع الإيمان

متّهمٍ بإنكار السّماء،

3 ـ وفي رحاب الله تحتفل السّماء به

لكلّ مسافرٍ في شارع الإيمان

تشرق في مرايا قلبه

أسرارُ من سوّاه من ماءٍ وفخّار

لهم أتعمّد النّجوى

وأرسمُ ظلّ أحزاني وأوزاري

أنا المنفيُّ بين خرائب الأرواح

داخلَ حفرةٍ للوقت

4 ـ خارجَ وردةٍ للعشق

أخشى الله ـ حين يقول لي أخطأت ـ

لا أخشى من النّار.

على أنّ من يتأمّل هذا المقطع يجد أنّه يتألّف من ثلاث جمل شعرّية:

ـ **الجملة الأولى**: وتتمثّل في قول الشّاعر: «لأرض الرّوح أكتب ماء أشعاري» وتتضمّن هذه الجملة نواةَ الإجابةِ عن سؤالَيْ الكتابةِ: الأوّل والثّاني: لمن يكتب المقالح؟

وماذا يكتب؟! باعتبار أنهّا قد أفادتنا بأنّه يكتب لأرض الرّوح، من جهة، وأنّه يكتب لأرض الرّوح ماء أشعاره، من جهة ثانية.

ـ **أمّا الجملة الثّانية**: فتبدأ بقول الشّاعر: «ولله الذي بسمائه» وتنتهي بقوله: «وأرسم ظلّ أحزاني وأوزاري» وتتضمّن هذه الجملة نواة الإجابة عن سؤال الكتابة الثّالث: كيف يكتب المقالح؟ باعتبار أنّ هذه الجملة قد تضمّنت الدّلالة على أنّ فاعليّة الكتابة عند المقالح، عبارة عن فاعليّة مركّبة؛ بحكم أنها تنهض ـ كما سنرى لاحقًا ـ في أفق المناجاة والرّسم.

ـ **الجملة الثّالثة**: وتبدأ بقوله: «أنا المنفيُّ وتنتهي بنهاية المقطع، وفي هذه الجملة نجد نواة الإجابة عن سؤال الكتابة الرّابع: لماذا يكتب المقالح ما يكتب بالطّريقة التي يكتب؟ باعتبار أنّ هذه الجملة، قد تضمّنت الإيحاء، أنّه بالكتابة لأرض الرّوح، على النّحو الخاص الذي أوحت به الجملة الثّانية، يستطيع مواجهةَ وضعِهِ الأنطولوجيّ على أرض الجسد في عالم النّفي والإقصاء، فالكتابة لأرض الرّوح إذن تمثّل وسيلته الممكنة الوحيدة في مواجهة وضعه الكينونيّ على أرض الواقع.

(3 ـ 4)

وبالعودة إلى سؤال الكتابة الأوّل، ومحاولة الإجابة عنه، نستطيع القول: إنّ الكاتب الشّاعر (المقالح) لم يعد يكتب، في قصائد هذه المجموعة، على الأقلّ، لمن كان

يكتب له في السّابق، أي لآخر معلوم، هو من كان يكتب له في مكتوبه السّابق، ويتمثّل ذلكَ في أفراد الجماعة الإنسانيّة التي ينتمي إليها، ويعبّر عن وعيها، بل غدا يكتب لآخر (متعال) مجهولٍ، هو من أطلق عليه «أرض الرّوح» وأرض الرّوح حصرًا.

على أنّ من شأن الكتابة لأرض الرّوح، أنها تتضمّن الكتابة لكائنات الرّوح التي رمز إليها الكاتب الشّاعر بلفظ الجلالة: «الله، الأطفال، المرضى، كلّ مسافرٍ في شارع الإيمان».

ويبقى السّؤال:

لكن ماذا يعني بـ«أرض الرّوح»؟ أو ما الهويّة الرّمزيّة لهذه الأرض التي ما انفكّ الشّاعر يكتب لها؟ ولتلك الكائنات الرّوحيّة التي رمز إليها بتلك الرّموز؟ إلى أيّ شيءٍ ترمز تلك الأرض، وهذه الكائنات في وعي الشّاعر المتجسّد في نصوص هذه المجموعة؟!.

وفيما يتعلّق برمزيّة «أرض الرّوح» يمكن القول: إنّ المقالح قد أشار بـ«أرض الرّوح» إلى ما به يتحقّق وجود الرّوح، أو إلى ما به يتحقّق خلاص روحه.

لكن ما هذا الذي به يتحقّق خلاص الرّوح في وعي الشّاعر؟!

لكي نتمكّن من تحديد الهويّة الرّمزيّة لأرض الرّوح التي يكتب لها الشّاعر، علينا أن نبحث في تحديد الهويّة

الرّمزيّة لهذا الرّمز، في كلام الشّاعر نفسه، وفي سياق التّرميز ذاته، الأمر الذي يجعل من بنية الإضافة - لاسيّما إضافة مادّة الأرض المضافة حاليًا إلى الرّوح في عبارة المقالح: «لأرض الرّوح أكتب ماء أشعاري» إلى مكوّنات رمزيّة أخرى، هي الوسيلة الأكثر حسمًا في تحديد هويّتها الرّمزيّة.

وانطلاقًا من هذا، يمكن القول: إنّه إذا كانت بنية الإضافة الحاليّة، قد أسهمت - إلى حدّ ما - في إزاحة هذه الأرض المزاحة، ونفيها عن مجال استخدامها الواقعيّ، أو المادّي، على نحو يدفعنا إلى الاعتقاد المبدئيّ، على الأقلّ، بأنّ أرض ↔ الرّوح التي يكتب لها المقالح ماءَ أشعاره، ليست من جنس هذه الأرض الفيزيائيّة التي نعرفها، أي ليست أرضًا ماديّةً أو حسيّةً كهذه الأرض التي نعيش عليها، بل هي أرضٌ روحيّةٌ أو فكريّةٌ، متعاليةٌ على المادّة أو الحسّ، ولذلك فما علينا، إنْ نحن أردنا التّعرّف إلى الهويّة الرّمزيّة لهذه الأرض الجديدة، إلاّ أن نغادر عالم الأرض الماديّة أو الحسيّة إلى عالم آخر، فوقيّ، ما ورائيّ، كي نبحث فيه عن محدّداتٍ أخرى لهذه الأرض الرّوحيّة، تسهم في تحديد هويّتها الرّمزيّة.

على أنّنا، حين نفعل ذلك، سنجد أن دائرة تحديد هويّة «أرض الرّوح» قد اتّسعت، بل قل: قد انفتحت لتفتحَ «أرضَ الرّوحِ» على عوالمَ أخرى تعدُّ مكمّلةً لعوالم الرّوح، أو شارحةً لهَا.

وعليه، فالأرض التي حدّدت هويّتها الإضافةُ الحاليّةُ بكونها: «أرض ← الرّوح» قد حدّدت هويّتَها الرّمزيّة إضافاتٌ أخرى، وردت في سياق التّرميز ذاته، أي في إطار قصائد هذه المجموعة موضوعة الدّراسة والتّحليل، بكونها، فضلًا عن ذلك:

1. أرض ← الشّعر[1]
2. وأرض ← الشّرق[2]
3. وأرض ← الأندلس[3]
4. وأرض ← الله المفروشة بالنّور والفيروز[4]
5. وأرض ← السّؤال[5]

ومن شأن إضافة الرّمز «أرض» إلى كلّ هذه العناصر الرّمزيّة، أي إلى كلٍّ من: الشّعر، الشّرق، الأندلس، الله، السّؤال، أنّه يدلّ دلالةً قاطعةً على أنّ وعي الكائن الكاتب في نصوص هذه المجموعة قد أخذ ينفتح على هذه الأرض التي ما فتئ يكتب لها، أو لأجلها قصائد هذه المجموعة، من أكثر من موقع، ليفتح دلالتها على أكثر من عالم من

(1) نفسه: 13.
(2) نفسه: 201.
(3) نفسه: 182.
(4) نفسه: 142.
(5) نفسه: 169.

عوالم القول، أو قل: إنّه قد أخذ ينظر إليها من أكثر من زاوية ليمنحها أكثر من دلالة أو معنى.

فهو ينظر إليها على أنّها أوّلًا: أرض ↔ الشّعر، وأرض الشّعر لغته، إمكاناته الخاصّة التي بها أو من خلالها يتحقّق الوجود المشترك لكلٍّ من الشّاعر وشعره.

لينظر إليها ثانيًا ـ على أنها ثانيًا: «أرض ↔ الشّرق» أي بوصفها أرضًا منسوبةً إلى الشّرق، والمراد بالشّرق هنا مكان الشّروق، بمعنى موضع انبثاق أو ولادة النّور الإلهيّ والطّبيعيّ (الفيزيائيّ)؛ نور الشّمس، الفجر، ونور القمر، ونور الهداية والوحي، أي بوصفه النّورَ الذي يبدّد ظلمات (الدّاخل): الرّوح والقلب والعقل، والنّور الذي يبدّد ظلمات (الخارج) الكون، الفضاء، الأرض، ومن ثمّ، بوصفه نورَ البصر، ونورَ البصيرة، نورَ الرّؤية، ونور الرّؤيا، نور الكشف أو المعرفة الرّوحيّة أو القلبيّة الدّاخليّة، ونور المعرفة الحسيّة، أو الماديّة الخارجيّة.

وهذا ما يجعل من هذه الأرض، في منظور الشّاعر، على الأقلّ، موضعًا للإشراق الرّوحيّ الدّاخليّ، وللشّروق المادّي الخارجيّ؛ فهي أرض روحيّة، أو روحانيّة، ولذلك فهي بمثابة الموضع الطّبيعيّ لولادة الكائن الرّوحيّ، أو الرّوحانيّ، أي الخالص من أدران الحسّ أو المادّة؛ بحكم أنها منبع الحبّ وصفاء السّريرة.

على أنّ ما يؤكّد هذا، من جهة ثانية، أنّ كلّ شيءٍ في أرض الشّاعر هذه، سماويٌّ، أو مشدودٌ باتّجاه السّماء، حتى السّماء التي تعلو هذه الأرض، والنّجوم التي فيها،

واللّغة التي تتكلّم فيها، تعدّ هي أيضًا ـ في منظور الشّاعر ـ شرقيّةً، إنها «شرقيّةُ الماءِ والضّوء»، شرقيّةُ الحزنِ والكلماتِ ـ على نحو ما يوحي بذلك قوله، مخاطبًا الشّاعر الألماني غوته[1]:

كلّهم يا صديقي أتوا من هنا

السّماءُ التي احتفلت بانتصاراتهم

والدّماء التي أرّخت لجراحاتهم

والنّجوم التي شهدت حزنهم

هي شرقيّة الماء والضّوء

شرقيّة الحزن والكلمات

ولكنّها الفضّة.. اللاّزورد، لكلّ الجهاتْ

وهذا يعني أنّ هذه الأرض التي ما فتئ المقالح يكتب لها ماء أشعاره، إنّما تعدّ أرض النبوّةِ والشّعر؛ أرض الرّؤيا والكشف ـ أكانت شعريّةً أم عرفانيّةً ـ إنها أرض الرّؤيا الشّعريّة المفتوحة على عالم الغيب والشّهادة، على العالم المرئيّ، والعالم اللاّمرئيّ، المجهول والمعلوم، المحدّد الذي يمكن رؤيته، واللاّمحدّد الذي لا يمكن رؤيته، أو لنقل: إنهّا بتعبير آخر، أكثر دقّةً، أرض الرّؤيا الشّعريّة المفتوحة على العالم، في كليّته وانفتاحه، بدليلِ أنها بجهاتٍ لا حصر لها، وأنها تفتح للقلب والرّوح نوافذَ على

(1) من قصيدة: (الشّرق): 124 ـ 125.

العالم لا حصر لها، يقول المقالح، في سياق مخاطبته لجوته أيضًا[1]:

ما الذي كان يحدث لو أقفل الشّرق

شبّاكه،

واستعار من الأرض أذكاره وأناشيده

هذه الأرض هل ستكون لها كلّ هذي الجهات

وهذي النّوافذ للقلب

والرّوح

هل ستعاني الحجارة والنّاس

من غبطة الوقت

من رعشة الاكتشاف

على أنّ من شأن أرض الشّاعر هذه التي رمز إليها بـ«أرض ← الشّرق» أنها تمثّل ـ إضافةً إلى كلّ ما ذكرنا ـ أرضَ النّبوّاتِ، ومهبطَ الرّسالاتِ السّماويّةِ، ومهدَ الحضاراتِ الرّوحيّة، ومركزَ الاتّصال المباشر بالعالم العلويّ أو السّماويّ، ومن ثمّ، فهي تمثّل منبعَ الحبّ وصفاء السّريرة، وتجسّد حلم الاتّصال بالمتعالي الإلهيّ، حيث عينا الشّاعر المتحوّل إلى هذه الأرض، وعبرها «مشدودتان إلى سدرة المنتهى»[2] وهذا ما جعل هذه

(1) نفسه: 125 ـ 126.

(2) نفسه: 24.

الأرض الإلهيّة أو السّماويّة تبدو، في وعي الشّاعر، مغمورةً بأصوات أعلام الوجد الصّوفيّ، أمثال الحلاّج، وغيلان الدّمشقيّ، وسفيان الصّنعانيّ، هذه الأصوات التي تملؤها سلامًا وأمانًا وصلاةً، ولذلك فهذه الأرض تأتي، في وعي الشّاعر، مقابل أرض الغَرْبِ التي لها في وعيه ذاته، نقيضُ كلٍّ تلك الدّلالات، فهي (أرض الغرب) تمثّل موضعَ غروبِ الحضارات الرّوحيّة، وموضع غروب الإشراق الرّوحي، والصّفاء النّفسيّ، ومن ثمّ، مكان موت الإنسان الرّوحي، أو الرّوحانيّ، وولادة الإنسان المادّي الذيّ يعلي من قيم المادّة، ويحتكم إلى منطقها، وهو بعينه ما أدّى إلى سيادة منطق التّقاتل والتّصارع والتّباغض على هذه الأرض.

على أنّ ما يؤكّد هذا، من جهة ثانية، أنّ الشّاعر قد نسب «أرض الشّرق» هذه إلى «الله» في عبارته «أرض ← الله» وإلى «الأندلس» في عبارته أيضًا «أرض ← الأندلس»، ممّا يوحي بأنّ الشّاعر، قد غدا ينفتح على أرض «الشّرق» هذه بوصفها أرضًا إلهيّةً نورانيّةً، يفرشها الله بالنّور والفيروز[1] ـ بحسب تعبير الشّاعر، وبما أنها أرض إلهيّة، أو نورانيّة، فذلك يعني أنّها تمكّن الكائن الشّاعر الصّاعد إليها، الرّاحل في فضائها من الرّحيل في فضاء الحبّ والصّفاء الرّوحيّ، حيث لا أضغان، ولا أحقاد، ولا مكدّرات في هذه الأرض.

---

(1) قصيدة (اكتمالات أحمد): 142.

وهذا يعني أنّها تمكّن الكائنَ الكاتبَ الرّاحلَ في فضائها من التّطهر والمثول في حضرة الضّوء؛ استعدادًا لتلقّي الواردات الإلهيّة، والدّخول في مقام الشّهود والفناء، ومن ثمّ، في مرحلة الاكتمال المنشود؛ اكتمال الكائن الكاتب، واكتمال قصائده التي يكتب، بوصفها مرحلة الولادة النّهائيّة للذّات والعالم.

هذا من جهة، ومن جهة أخرى، فإنّ وعي الكائن الكاتب في نصوص هذه المجموعة، قد جعل ينفتح على هذه الأرض الإلهيّة أو الرّوحيّة، بوصفها أرض الحلم بالممكن، أي بالغائب المفقود في حياته الخاصّة والعامّة؛ مرموزًا إليه بـ«الأندلس».

أمّا «أرض ← السّؤال» التي أشار إليها المقالح في قوله[1]:

يترك القلب أرض السّؤال

فتمثّل أرض سؤال الوجود الذي يطلقه الموجود الشّاعر في مواجهة مصيره، ولذلك فهي، من هذه النّاحية، تعدّ نقيضًا لأرض الرّوح ـ الشّعر، من حيث إنهّا تمثّل أرض الشّك والقلق والحيرة وعدم الطّمأنينة، ومن ثمّ، أرض البحث عن الحقيقة، اليقين، في أرض أخرى متعالية على أرض البشر، هي الأرض التي حدّدت هويّتها الرّمزيّة بكونها: «أرض ← الرّوح ← الشّعر ← الشّرق ← الله ← الأندلس».

(1) قصيدة: (أسئلة): 169.

ومن هنا جاء كلام المقالح عن «أرض ← السّؤال» هذه، في سياق كلامه عن تحوّله باتّجاه هذه الأرض الكليّة المركّبة الأخيرة التي من شأنها أنّها تحقّق له تجاوز وضعه المأسويّ في «أرض ← السّؤال» المشار إليها، ومن هنا جاء قول الشّاعر[1]:

يترك القلب أرض السّؤال

وينهض من جسدٍ ذابلٍ كالتّراب ويصرخ:

يا من من العدم المستحيل صنعت جميع الممالك

أوجدت من كلمةٍ هذه الكائنات

وألبستها من ضياء يديك بهاء.

وعليه يمكن القول، إنّ أرض الرّوح التي ما فتئ يكتب لها المقالح «ماء ← أشعاره» إنّما تعدّ، في وعيه الكاتب، أرض رؤيا، وأرض رؤيا روحيّة أو روحانيّة؛ تنهض بها الرّوح، أو القلب في عالم كلّه روحيّ، أو روحانيّ، وهذا يقتضي:

ـ أنها أرض رؤيا إشراقيّة، أي صوفيّة أو عرفانيّة، بدليل إضافتها إلى الشّرق.

ـ وأنها، بما الأمر كذلك، أرض الحلم والرّحيل في فضاء الحريّة؛ بحثًا عن الممكن (الأندلس) الغائب أو المفقود في حياة الشّاعر الخاصّة والعامّة على السّواء.

---

(1) نفسه.

ـ وبما يؤكّد أنّ هذه الأرض تعدّ رمزًا مفتوحًا لما به تكون حياة الرّوح، أو لما به يتحقّق خلاص الرّوح، فهي رمز لإمكانات الرّؤيا الشّعريّة القائمة في اللّغة، وفي الفكر أو الثّقافة، وفي الإيمان والحبّ والمعرفة، والحريّة والإبداع، بشكلٍ عام.

وهي الإمكانات ذاتها التي ما فتئ المقالح يكتب لها قصائده بحثًا عنها، أو عن خلاصٍ روحيٍّ ممكن من خلالها.

هذا فيما يتعلّق بالهويّة الرّمزيّة لـ«أرض ← الرّوح» التي ما فتئ الشّاعر يكتب لها قصائده.

(4 ـ 4)

أمّا فيما يتعلّق بالهويّة الرّمزية لتلك الكائنات الرّوحيّة أو الرّوحانيّة التي رمز إليها الشّاعر بلفظ الجلالة «الله»، الأطفال، المرضى، كلّ مسافر في شارع الإيمان، فيمكن القول: إنّ الشّاعر قد أشار بلفظ الجلالة (الله) الذي بسمائه وجلاله يحتلّ وجدانه وأفكاره، إلى من بيده خلاص روحه، وأرواح الآخرين، إلى الله الإله الحاضر حضورًا متحقّقًا (لأنّه بسمائه وجلاله) في قلب المقالح وعقله، أو في روحه وفكره، ولذلك فهو يشير به، إضافةً إلى ذلك، إلى الحقيقة المطلقة، أو إلى القوّة الرّوحيّة الكامنة في أعماق الإنسان المؤمن، بوصفها القوّة الدّافعة له إلى فعل الخير، واجتناب الشّر، كما أنّه يمثّل، في وعي الشّاعر، رمز الطّاقة الإبداعيّة (إمكانات الحبّ والجمال) الكامنة في أعماق

الإنسان المبدع الخلاّق والمفجّرة طاقاته الإبداعيّة.

أمّا الأطفال، فيمثّلون، في وعي الشّاعر، رمزًا لعالم: البراءة، الطّهر، الحبّ الذي افتقده الشّاعر في عالم الواقع، فأخذ يبحث عنه فيما فوق الواقع، في عالم الخيال والحلم (الشّعر).

أمّا المرضى، فيمثّلون، عند الشّاعر، رمزًا لعالم المعاناة والضّعف الإنسانيّ الذي انحاز إليه الشّاعر، وتبنّى موقف الدّفاع عنه ضدّ بطش الأقوياء وجبروتهم.

على أنّ المرضى قد يكونون، عند الشّاعر، رمزًا لضحايا الخلاص الروحيّ الذين آثروا خلاص أرواحهم على حساب أجسادهم، شأن المتصوّفة السّالكين إلى الله بأرواحهم، وهنا يغدو رمز المرضى، عند المقالح، مطابقًا لرمزيّة «كلّ مسافرٍ في شارع الإيمان الخ» إذ المراد بـ«كلّ مسافرٍ في شارع الإيمان الخ» كلّ سالكٍ إلى الله بروحه وقلبه، كلّ مؤمنٍ بالله إيمانًا حقيقيًّا، لكن دون أن يعلم بحقيقة إيمانه أحدٌ من أهل الأرض، ومن ثمّ، كلّ عارف بالله معرفة حقيقيّة (قائمة على الكشف والإشراق) لكن دون أن يعرف بحقيقة معرفته أحدٌ من أهل الظّاهر، ولذلك فهو المقرّب من أهل السّماء (أهل المعرفة والإيمان) المبعدُ، أو المنفيّ (المتّهم بالإلحاد وعدم الإيمان) من أهل الأرض، أدعياءَ الإيمان والمعرفة، إنّه المؤمن من أهل الباطن الذي إيمانه كإيمان المتصوّفة، ومعرفته كمعرفتهم.

على أنّ من شأن هذه الكائنات الرّمزيّة التي أشار

إليها المقالح، أنها إنمّا تمثّل، في وعيه، في نهاية الأمر، نماذجَ لمعانٍ وجواهرَ غابت عن حياة المقالح الواقعيّة، فأخذ يبحث عنها، ويستحضرها ليناجيها في حياته الإبداعيّة أو الشّعريّة؛ فالأطفال والمرضى، والمسافرون في شارع الإيمان يمثّلون نماذج (مُثُل علياً) للخلاص الرّوحي الذي ينشده المقالح. أمّا الله، فيمثّل، كما قلنا، الإله المخلّص الرّوحي، ورمزًا، في الآن نفسه، لإمكانات الخلاص الرّوحيّ الكامنة في أعماق الإنسان المؤمن نفسه.

(4 - 5)

وإذا أمكن فهم هذه الكائنات الرّمزيّة، على هذا النّحو، فإنّ السّؤال الذي يطرح نفسه في هذا السّياق:

فماذا يكتب المقالح لهذه الكائنات الرّمزيّة؟ وكيف يكتب لها؟!.

وفيما يتعلّق بالسّؤال الأوّل: ماذا يكتب؟ يمكن القول: إنّ عبارة المقالح «لأرض ← الرّوح أكتب ماء أشعاري» المشار إليها آنفًا، قد سمّت ما يكتبه المقالح لأرض الرّوح، وأنّه لا شيء سوى «ماء أشعاره» وإن بقي علينا أن نسأل:

لكن ماذا يعني بـ«ماء أشعاره» هذه التي يكتبها لأرض الرّوح؟ وإلامَ ترمز في وعيه الكاتب نصوصَ هذه المجموعة؟.

لقد احتلّت مادّة «الماء» في وعي الكاتب الشّاعر، أهميّةً كبيرةً، وتعدّدت زوايا نظره إلى هذه المادّة، وتنوّعت مواقع

تفاعله معها، لينظر إليها، بوصفها: مادّة خلقٍ وتكوينٍ، وبوصفها، مادّة احتواء وتلطيف، ومادة تطهّر وتطهير، فهي في وعي الشّاعر رمز لجميع إمكانات الوجود التي تسبق كلّ صورة، أو شكل، وتساند كلّ عمليّة خلق وتكوين[1].

وإن بقي علينا أن نشير إلى أنّ ما يميّز «ماء» الشّاعر في نصوص هذه المجموعة «أبجديّة الرّوح» عنه في نصوص مجموعاته الشّعريّة السّابقة: أنّه هنا في هذه المجموعة، ماء الرّوح، الحبّ (الوجد)، لا ماء الجسد الشّهوة، إنّه ماء الخلق أو الإبداع الرّوحي (شعر الحبّ) وليس ماء الخلق أو الإبداع المادّيّ أو الجسديّ، يؤكّد هذا قول الشّاعر، مصوّرًا معاناته الرّوحيّة في أفق البحث عن ماء الكينونة الخالق[2]:

تصبو إلى الماء رمال روحي وإلى النّخيلْ،
لكنّها تخافه، تخاف من قابيلْ
وكلّما استقرّ ماء وجدها
وسكنت بلابل الخوف
استطال صوت الحرب
شاهد القلب دوائر الدّخان والدّماء
لا فرار
انطفأت قناديل الضّحى

(1) ينظر: **المقدّس والدّنيويّ**، مرسيا إلياد، تر. نهاد خياطة: 122.
(2) من قصيدة: (اشتعالات): 67، 68.

وجفّ شمعدان الرّوح

جفّت خضرة المقيل

وعليه يمكن القول، في تحديد الهويّة الرّمزيّة لماء الأشعار: إنّ الشّاعر (المقالح) قد أشار بـ«ماء ← الأشعار» إلى ما به تكون حياة الأشعار وحياة الرّوح الشّاعرة، في آنٍ معًا، أو إلى ما به تكون الحياة الشّعريّة أو الرّوحيّة، بكلّ أبعادها ومقوّماتها، وهذا يقتضي أنّ الشّاعر قد غدا ينظر إلى ماء الأشعار بوصفه رمزًا مفتوحًا لما به تكون حياة القصائد الشّعريّة، وحياة الشّعراء، وحياة أرض الشّعر (عوالمه) المشار إليها آنفًا، أي بوصفها رمزًا مفتوحًا على جميع إمكانات الخلق أو الإبداع الشّعريّ الكامنة في المبدع الشّاعر، وفي نسق الإبداع الشّعريّ عمومًا. وهي الإمكانات التي تشمل: الخيال والوعي أو الذّاكرة، إضافة إلى إمكانات اللغة والفكر أو الثّقافة، والحريّة بشكل عام.

على أنّ ما يؤكّد هذا، من جهة ثانية، أنّ مادّة (الماء) التي حدّدت الإضافة الحاليّة هويّتها الرمزّية بكونها: «ماء ← الأشعار» قد حدّدت هويّتَهَا الرّمزيّة إضافاتٌ أخرى «وردت في سياق التّرميز ذاته»، بكونها، فضلًا عن ذلك:

1. ماء ← الكتابة[1].

2. وماء ← الخيول[2].

---

(1) من قصيدة لـ (رائحة الصّمت): 122.

(2) من قصيدة: (في الطّريق إلى يفرس): 104.

3. وماء ← الوجد[1].

4. وماء ← الضّوء[2].

5. وماء ← السّماوات[3].

6. وماء ← مدن الله[4].

7. وماء ← الحقيقة[5].

حيث يشير الشّاعر بـ«ماء ← الكتابة» إلى ماء الخلق، والإبداع الشّعريّ الناتج عن الفعل الكتابيّ نفسه، والمنتوج عنه، أو بسببه، أو إلى ماء الحياة الشّعريّة، أو الرّوحيّة الكامن في الكتابة الإبداعيّة والمنبثق منها، أو المتدفّق بسببها صوب «أرض الرّوح» التي ما فتئ يكتب لها الشّاعر، حسب مقولته الشّعريّة السّابقة.

ويشير بـ«ماء ← الخيول» إلى ماء الحياة الرّوحيّة أو الشّعريّة القائمة على التّجاوز والصّيرورة، أو على البحث والرّحيل في «أرض ← الرّوح» بحثًا عمّا يحقق خلاص الرّوح. كما يشير به إلى ماء الخلق، أو الإبداع الشّعريّ الكامن في أرض الرّوح والمنبثق منها بفعل حركة البحث والرّحيل الدّائمة والمستمرّة للمبدع الشّاعر.

(1) من قصيدة: (اشتعالات): 67.

(2) من قصيدة: (اكتمالات أحمد): 145.

(3) من قصيدة: (ثلاث قصائد للمطر): 228.

(4) من قصيدة: (فاتحة): 7.

(5) من مواقف سفيان الصّنعاني: 114.

أمّا «ماء ← الوجد» فيشير إلى ماء الحياة الرّوحيّة القائمة على الحبّ والفناء في المحبوب، وإلى ماء الخلق والإبداع الشّعريّ الكامن في روح المبدع الشّاعر والمنبثق منها أو المتدفّق منها باتّجاه «أرض ← الرّوح».

كما يشير بـ«ماء ← الضّوء» إلى ماء الحياة الرّوحيّة القائمة على الرّؤيا الإشراقيّة والكشف؛ رؤيا المجهول، واكتشاف الغيب، وإلى ماء الخلق أو الإبداع الشّعريّ الرّؤيويّ، ولذلك رأينا من سمات هذا الماء الخالق: الشّفافيّة، وهي شفافيّة ليست ناتجةً فقط، من طبيعته هو نفسه، أي من كونه ماءً شفّافًا، أي صافيًا أو خاليًا من الشّوائب والأكدار، بل من كونه ماءً منسوبًا إلى الضّوء أو العرفان، ومحكومًا بشروط الضّوء أو الكشف العرفانيّ، أي من كونه ماءً ضوئيًّا تحدّدت نسبته إلى الضّوء المنسوب، هو نفسه، إلى الله في عبارة الشّاعر: «إلهي.. أنت الذي.. شعشع ضوؤك في الماء»[1]. وضوؤ الله إذن، هو ضوء الكشف أو الإشراق الرّوحيّ الإلهيّ الذي يتمكّن الكائن الرّائيّ خلاله من اختراق حجب الغيب، واكتشاف المجهول، كما أنّه ضوء الرّؤيا الشّعريّة القائمة على الحبّ والوجد الذي يوحّد المحبّ الرّائي بمحبوبه المرئيّ.

ويشير بـ«ماء ← السّماوات» إلى ماء الحياة الرّوحيّة الحرّة الطّليقة، الطّاهرة النّقيّة في ملكوت الرّوح المفتوح، والى ماء الخلق أو الإبداع الشّعريّ الكامن في فضاء الحريّة

---

(1) من قصيدة: (ابتهالات): 14.

المفتوح والمنبثق منه، أو المتدفّق منه باتّجاه ما رمز إليه المقالح بأرض الرّوح. ومثل «ماء ← السّماوات «ماء ← مدن الله» الذي يشير به الشّاعر إلى ماء الحياة الرّوحيّة القائمة على الحبّ والطّهر وصفاء السّريرة.

أمّا «ماء ← الحقيقة» فيمثّل، في وعي الشّاعر، ماء الحياة الرّوحيّة القائمة على الكشف والتّكشّف أو الاكتشاف؛ الكشف عن حقيقة الوجود، واكتشاف الموجود الشّاعر لذاته أو لحقيقة وجوده، عبر ذلك.

لتكون هذه الإضافات، قد أشارت في مجملها، إلى أنّ الكائن الشّاعر قد غدا ينظر إلى «ماء الأشعار» بوصفها مادّةَ خلقٍ، وأداةَ تخَلّقٍ، أو بوصفها مادّةَ تكوينٍ وأداةَ تَكَوُّنٍ أو تَشكّلٍ، أي بوصفها رمزًا مفتوحًا لجميع إمكانات الخلق والإبداع، البعث، الولادة، التّجاوز والصّيرورة والتّجاوز. وبما أنّ الكائن الشّاعر قد غدا ينظر إلى «ماء ← الأشعار» بوصفها كذلك، أي بوصفها مادّةَ خلقٍ وأداةَ تخلّقٍ، فقد نظر إليه، بوصفه مادّة خلق وأداة تخلّق ناتجةٍ عن فعله الخالق نفسه (فعل الكتابة) أو عن فضاء الخلق، بوصفه فضاء الحريّة الطّليق من كلّ القيود.

وهكذا يكون الماء قد تحوّل، في وعي الكائن الكاتب، إلى رمز لإمكانيّة الخلق أو الإبداع الشّعريّ الرّؤيويّ، عبر إمكانات الرّؤيا ـ الشّعريّة، وهو تحوّلٌ اقتضى تحوّل الأرضِ (الرّمزيّة) وما تحويه من كائناتٍ رمزيّة: من تراب وأودية وشعاب إلى رمز لإمكانات الرّؤيا

أو لإمكانات الخلاص الرّوحي الكامنة في اللّغة، الفكر، الثّقافة، بشكل عام، باعتبار أنه يجّب على الكائن الشّاعر السّاعي إلى خلاص روحه، وتحقيق كينونته، أن يزاوج بين إمكانات هذه الأرض (الشّعريّة) التي يكتب لها، وإمكانات روحه (الشّاعرة) التي يكتب لهذه الأرض من أجلها، على معنى أنّه يجّب عليه أن يزاوج بين إمكاناته الخاصّة (بوصفها إمكانات الموهبة والعبقريّة، القدرة الذّاتيّة على الاختلاف والتّفرّد) وإمكاناته العامّة أو الموضوعيّة (بوصفها إمكانات اللّغة الشّعريّة المشتركة، إمكانات الثّقافة أو الفكر المشترك، وهي إمكانات موضوعيّة؛ لأنّها مكتسبة، وليست نابعةً من الفرد الشّاعر نفسه) ليتسنّى للكائن الشّاعر، انطلاقًا من ذلك، الكشف عن ذاته أو عن إمكانات روحه، عبر إمكانات أرض الرّوح التي يكتب لها.

على أنّ المقالح قد ظلّ ـ كما يبدو ـ يحسّ إحساسًا عميقًا أنّه لن يكون بمقدوره أن يزاوج بين إمكاناته الرّوحيّة وإمكانات أرض الرّوح تلك، أو أن يكشف عن ذاته أو عن إمكاناته الشّخصيّة عبر إمكانات أرض الرّوح، إلاّ إذا استحضر أرض الرّوح تلك، أو إلاّ إذا تحقّق له الحضور الرّوحي (المتعالي) في حضرتها، وهو ما اقتضى منه جعل الأوليّة، فيما يكتب، لأرض الرّوح هذه، ليخصّها بكتابته.

فهو بالكتابة لأرض الرّوح إذن، ولأرض الروح حصرًا، يستطيع أن يزاوج بين إمكاناته وإمكانات هذه الأرض التي يكتب لها، ويستطيع، من ثمّ، أن يتجاوز وضعه الرّوحي (أو الكينوني) في أرض الجسد، بين كائنات

الكون الخارجيّ، أي في عالم المادّة ـ الحسّ المحكوم بمنطق التّصارع والتّقاتل، أو بمنطق الحقد والكراهية. وكأني بالكائن الكاتب يريد أن يقول لنا: إنّه بهذه الطّريقة الخاصّة من طرائق الكتابة، وبهذه الطّريقة فقط (طريقة الكتابة لأرض الرّوح) يستطيع أن يتجاوز وضعه الرّوحي في إطار الآخرين، أي في سياق مكابدة الفقد والغياب، وبالذّات فقد وغياب من يمثّلون، في وعيه الكاتب، رمزًا للخلاص الرّوحي الممكن، أو بأنّه على الأقلّ، يستطيع أن يفارق ذلك الوضع، وأن يبحث ـ خلال عمليّة الكتابة لهذه الأرض ـ عن وضع روحيٍّ بديلٍ في سياق حضوره في حضرة من يمثّلون رمزًا للخلاص الرّوحي.

(4 ـ 5)

ويبقى السّؤال:

ولكن كيف يكتب الشّاعر لأرض الرّوح؟

سبقت الإشارة إلى أنّ من مقتضيات كتابة الشّاعر لأرض الرّوح، حضوره في حضرة أرض الرّوح، ومن مقتضيات حضوره في حضرة أرض الرّوح، استحضاره تلك الكائنات الرّوحيّة التي غابت عن حياة الشّاعر الكاتب في الواقع، ومن مقتضيات استحضار الشّاعر الكاتب هذه الكائنات الرّوحيّة الغائبة تعمّده الحديث إليها، أو بالأحرى تعمّد مسارّاتها ومناجاتها، وعلى نحو يسمح لنا بالقول عن تجربة الكتابة عند المقالح، وبخاصّة في مجموعته الشّعريّة

موضوعة الدّراسة والتّحليل: إنّها تعدّ، في الأصل، تجربة رحيل روحيّ عن عالم الخارج (ممثّلًا في أرض الجسد) في عالم الدّاخل (مرموزًا إليه بأرض الرّوح) بحثًا عن عالم من شأنه أنّه يمثّل عالم الرّوح الخالص، أي الذي يمثّل نقيضًا لعالم الجسد، وبديلًا عنه، في الآن نفسه.

على أنّ من شأن هذه التّجربة الرّوحيّة القائمة على البحث والرّحيل، أنها تنهض، في أفق التّحوّل أو الخروج من طقس الكلام أو الحديث إلى الآخرين (كائنات الكون الخارجيّ)، إلى طقس الصّمت ومناجاة كائنات الرّوح.

غير أنّ السّؤال المطروح هنا:

لكن كيف يتعمّد الشّاعر المقالح مناجاة كائنات الرّوح المرموز إليها في خطابه بـ«الله، الأطفال، المرضى، كلّ مسافر في شارع الإيمان»؟ ما معنى يتعمّد النّجوى؟ وكيف يتعمّدها؟.

العمد، الإرادة والقصد، تقول: تعمّدت فعل كذا، أو فعلته عامدًا بمعنى قاصدًا، أي مريدًا له، من جهة، وواعيًا به، أو مدركًا لأبعاده ومراميه، من جهة ثانية، ما يعني أنّ فعل التّعمّد أو القصد، قصد النّجوى، إمّا أن يتعلّق بالشّيء المقصود ذاته، فيكون حينئذٍ فعل إرادةٍ متحقّقةٍ في الشّيء المراد نفسه. وإمّا أن يتعلّق بشيءٍ آخر يمثّل السّبيل إلى الشّيء المقصود، فيكون حينئذٍ، فعلَ إرادةٍ غير متحقّقةٍ، أو فعلَ إرادةٍ ساعيةٍ إلى التّحقّق في الشّيء المراد.

لذلك فإنّ ملفوظ الفعل: «لهم أتعمّد النّجوى» يحتمل وجهين:

ـ الأوّل: أنّ يكون الشّاعر أراد به: إنّه في كلّ تجربةٍ تلفّظيّةٍ من تجارب هذه المجموعة قد جعل يقصد تلك الكائنات الرّوحيّة أو الرّوحانيّة (المتعالية) بنجواه ـ طبعًا بعد أن يغدو في مقام مناجاتها ـ على معنى أنّه قد جعل يخصّها، دون غيرها، بمناجاته في نصوص كلامه الشّعريّ، أو على معنى أنّه قد جعل يناجيها، في نصوص كلامه الشّعريّ عمدًا، أي عن وعي وإرادة.

ـ الثّاني: أن يكون أراد بهذا الملفوظ: إنّه قد جعل يقصد، في قصائد هذه المجموعة، إلى مناجاة تلك الكائنات الرّوحيّة (المتعالية)، بمعنى أنّه قد جعل يهدف من وراء الفعل (فعل التّحوّل والرّحيل) الذي ينهض به الآن ـ هنا، في عالم القصيدة، إلى مناجاة تلك الكائنات، أو على معنى أنّه قد غدا يريد مناجاة تلك الكائنات، وأنّه، من ثمّ، قد شرع يسعى حقيقة إلى تحقيق إرادته في مناجاتها، غير أنّه لا يدري! أينجح في تحقيق إرادته تلك، أم يخفق؟.

على أنّ الشّاعر المقالح ـ كما نعلم ـ لا يتعمّد، بمعنى لا يقصد، على الأقلّ، في قصائد هذه المجموعة ـ فقط ـ القيام بوظيفة نجوى تلك الكائنات الروحيّة (المتعالية)، بل يتعمّد، بالإضافة إلى ذلك، القيام بوظيفة أخرى محايثة لتلك الوظيفة ومتزامنة معها، هي وظيفة رسم ظلّ وجوده الشّعريّ الحزين (وأرسم ظلّ أحزاني

وأوزاري) وهذا يعني أنّ فعل الإرادة أو فعل القصد في تجربة الكائن الكاتب الحزين، ما عاد يستهدف التّعلّق بفعل النّجوى وحده، بل غدا يستهدف التعلّق به، وبفعل الرّسم على السواء.

غير أنّ السّؤال:

لكن هل يستهدف التّعلّق بذينك الفعلين المحقّقين تينك الوظيفتين متزامنين؟ أم منفصلين أو متباعدين زمانيًّا؟ !

يصعب، الآن على الأقلّ، الإجابة عن مثل هذا التّساؤل، باعتبار أنّه تساؤل متعلّق بقضيّة لم تحسمها الصّياغة الشّعريّة التي بدت لنا ـ في ملفوظ العبارة السّابقة ـ صياغةً مراوغةً، أو غامضةً، لاسيّما فيما يتعلّق بقضيّة العلاقة بين وظيفتي: النّجوى والرّسم اللّتين أفادنا المقالح أنّه ما انفكّ يستهدف القيام بهما خلال فعل الكتابة المتحقّق في قصائد هذه المجموعة.

ويرجع سبب الغموض، في تقديرنا، إلى غموض هويّة «الواو» الرّابطة بين جملة «لهم أَتَعَمّدُ النّجوى» وجملة «أَرْسِمُ ظلَّ أحزاني وأوزاري» فنحن، في الحقيقة، لا نعلم هل هذه (الواو) عاطفة؛ عطفت جملة: «أرسم ظلّ أحزاني وأوزاري» على جملة: «لهم أتعمّد النّجوى» بحيث يكون تقدير الكلام في الجملتين: لهم أتعمّد النّجوى، «ولهم أرسم ظلّ أحزاني وأوزاري» فيكون المقالح بهذا قد فصل وظيفةَ النّجوى، عن وظيفة الرّسم، وجعل فعلَ القصد (أتعمّد) متعلّقًا، أو مستهدِفًا التّعلّق بكلّ وظيفةٍ على حدةٍ؟

أم أنّ المقالح، قد نظر إلى هذه «الواو» على أنّها واو الحال، واعتبر جملة: «أرسم ظلّ أحزاني وأوزاري» جملةً حاليّةً من الضّمير المستتر في الفعل «أتعمّد» بحيث يكون تقدير الكلام في الجملتين: «لهم أتعمّدُ النّجوى راسمًا ظلّ أحزاني وأوزاري» فيكون الشّاعر بهذا، قد وحّد بين الوظيفتين، أو قل: قد ضمّن وظيفةَ الرّسم في وظيفة النّجوى، وجعل فعل القصد فعلًا متعلّقًا، أو مستهدِفًا التّعلّق بهما معًا، وفي وقت واحد.

وما دمنا لا ندري ـ بسبب غموض الصّياغة الشّعرية في ملفوظ العبارة السّابقة ـ هل أراد الشّاعر تضمينَ وظيفةِ الرّسم في وظيفة النّجوى؟ أم أراد فصلها عن تلك الوظيفة، بعد أن صرنا ـ قبل ذلك لا ندري، وربّما للسّبب ذاته ـ هل أراد الشّاعر تسليط فعل الإرادة أو القصد (أتعمّد) على تينك الوظيفتين مباشرةً، أم عبر وسيطٍ ـ أقول: ما دمنا لا ندري: هل أراد الشّاعر هذا أم أراد ذاك ـ فإنّ علينا أن نرجئ النّظر في حلّ هذه الإشكاليّة الصّياغيّة إلى حين استكمال النّظر في طبيعة كلّ وظيفةٍ على حدة، وفي الشّروط الواجب توافرها، في كلٍّ منهما، حتى تصبح وظيفةً متحقّقةً بالفعل، ليتسنّى لنا، في ضوء ذلك، معرفة كنه العلاقة التي يمكن أن تنشأ بين تينك الوظيفتين، من جهة، وبين كلّ وظيفةٍ وفعلَ القصد الذي يستهدف التعلّق بهما، من جهة ثانية.

فماذا تعني وظيفة النّجوى أوّلًا؟ وماذا تعني وظيفة الرّسم ثانيًا؟ وكيف تتحقّقان في تجربة الكتابة الشّعريّة؟ وما

الشّروط الواجب توافرها في كلّ منهما حتى تصبح وظيفةً متحقّقةً ـ بالفعل ـ في تجربة الكتابة الشّعريّة؟!.

النّجوى، في لسان العرب، السّر، كالنّجيّ، والمسارّون، اسم ومصدر، تقول: ناجاه مناجاةً ونِجاءً: سارّه، وانتجاه: خصّه بمناجاته، وقعد منه على نجوةٍ، وتناجى القوم: تسارّوا[1] والنّجيّ: كاتم السّر: الشّخصيّة في القصّة، أو المسرحيّة التي تتمتّع بثقةِ البطل، وتعدّ موضع أسراره[2] وهذا يعني أنّ النّجوى قد يطلق ويراد به حدث تبادل السّر، بمعنى الإفضاء بالسّر إلى من لا يعلمه، وتلقّيه ممن يعلمه، وقد يطلق ويراد به السّر (المتبادَل) نفسه بين النّجيّين، وقد يطلق ويراد به الشّخص النّجيّ، أي كاتم السّر نفسه.

هذا عن معنى النّجوى في اللغة، أمّا النّجوى في الفكر الإسراريّ الفلسفيّ، أو الإشراقيّ الصّوفي، فيعني تلقّي السّر واستلامه ممن لا يعلم السّر عمّن يعلم السّر، وما هو أخفى من السّر (عن الله).

ومن هنا رأينا هذا الفكر ينظر إلى طقس المسارّة، بوصفه طقس عبور من الدّنيويّ إلى الدّينيّ، من الأرضيِّ إلى القدسيِّ، الأمر الذي يتطلّب من مريد المسارّة الانفصال عن عائلته، والاعتزال في الدّغل، حيث يسود

(1) ينظر: مادّة (النّجوى) في **القاموس المحيط**.

(2) ينظر: **معجم مصطلحات الأدب**: مجدي وهبه: 85.

اللّيل الكونيّ، ويعود العالم إلى حالة الوجود الجنينيّ؛ حالة ما قبل الولادة، أو حالة الوجود بالقوّة[1] وهنا يكون المريد قد أصبح في حالة موت، أو في حالة استسلام تامّ لتلقّي الأسرار.

غير أنّ المريد، في هذه الأثناء، أي في لحظة الاستسلام هذه، يتعلّم (في الدّغل) لغةً جديدةً، تتضمّن مفرداتٍ سرّيةً تمكّنه من تلقّي الأسرار وفكّ شفرتها[2] هذا من جهة، ومن جهة أخرى، فإنّ المريد في طقس المسارّة ـ الموت يشهد أزمةً كليّةً قد تفضي إلى تحلّل شخصيّته القديمة، وولادة شخصيّة جديدة. إنّ حالة الموت هاته التي يعانيها المريد تعدّ علامة على أنّ الإنسان الدّنيويّ «بدأ يتحلّل، وأنّ شخصيّةً جديدةً توشك أن تولد»[3].

لذلك نجد أنّ الإنسان البدائيّ، في هذا الفكر، يجهد نفسه للتغلّب على الموت بتحويله إلى طقس عبور، ليس هذا فحسب، بل لقد وجدناه يجهد نفسه بحثًا عن الموت؛ الموت عن الحياة الدّنيويّة، باعتبار الموت عن الحياة الدّنيويّة (المسارّة العليا) يمثّل بدايةً لوجودٍ روحيٍّ جديدٍ[4] منطلقًا في هذا من وعي عميق، بأنّ الإنسان لا يعتبر

---

(1) ينظر: **المقدس والدنيوي**: 176.
(2) ينظر: نفسه: 178.
(3) ينظر: نفسه: 182.
(4) ينظر: نفسه: 183.

ناجزًا، مثلما هو معطى في المستوى الطّبيعيّ من الوجود[1] فلكي يصير الإنسان إنسانًا، بكلّ معاني الكلمة، يجب أن يموت عن هذه الحياة الأولى (الطّبيعيّة) وأن يولد ثانيةً، لكي يحيا حياةً عليآ، هي حياة دينيّة وثقافيَة، في الوقت نفسه. وبهذا فإنّ الإنسان البدائيّ لا يصير إنسانًا تامًّا إلاّ أن يتجاوز، وبنوعٍ ما يلغي بشريّته الطّبيعيّة؛ ذلك أنّ المسارّة ترجع إجمالًا إلى خبرة مفارقة تتخطّى النّطاق الطّبيعي للموت والانبعاث، أو الولادة الثّانية[2].

إنّ الموت، عند الإنسان الدّيني، لا يضع حدًّا نهائيًّا للحياة، فليس الموت إلاّ نمطًا آخر من الوجود البشريّ[3] لذلك فالمسارّة، كالموت والوجد والمعرفة المطلقة، تمثّل العبور من نمطٍ من الوجود إلى نمطٍ آخر، وتحدث طفرةً أنطولوجيّةً حقيقيّةً[4]. إنّها تحقّق للمريد تجاوز الشّرط الدّنيويّ غير المقدّس؛ شرط الإنسان الطّبيعي، الجاهل للقدسيّ، الأعمى عن الرّوح، وتسمح له باكتشاف نوعٍ من الوجود يتيح له المعرفة والعلم[5]؛ فالمستسلم للأسرار، في هذا الفكر، يعلم الأسرار، إنّه شاهد رؤى على صعيد

(1) ينظر: نفسه: 174.

(2) ينظر: نفسه: 174، 175.

(3) ينظر: نفسه: 185.

(4) ينظر: نفسه: 169، 170.

(5) ينظر: نفسه: 178.

ميتافيزيقيّ[1]. إنّ المسارّة تكشف لمستلم الأسرار تدريجًا عن أبعاد الوجود الحقيقيّة[2] إذ تعرفه بالقدسيّ، وتجبره على الاضطلاع بمسؤوليّته الإنسانيّة[3]. إنها تبطل عمل الزّمان، واستعادة اللّحظة الفجرّية السّابقة على الخلق والولادة، على الصّعيد البشريّ، وهذا يعني أنّه يجب العودة إلى الصّفحة البيضاء من الوجود، إلى البداية المطلقة، عندما لم يكن شيء ملوّث موجودًا بعدُ، ولم يكن شيء فاسدٌ موجودًا بعد[4].

هذا ويربط (فويرباخ) بين الموت والحريّة؛ باعتبار أنّ الموت ليس إلاّ تحرّرًا للذّات المحجوبة، فالإنسان المتناهي يحاول الوصول إلى اللاّمتناهي، ولا يمكنه ذلك إلاّ عن طريق الموت الذي يحرّره فعليًّا من أسر الطّبيعة، ويضمّه إلى اللاّمتناهي، ومن يضمّه اللاّمتناهي لا يعتبر فانيًا[5].

أمّا هيدجر، فيرى أنّنا من خلال الموت وحده نستطيع أن ننسحب من كلّ ما هو زمانيّ، لنلحق بكلّ ما هو أبديّ[6].

---

(1) ينظر: نفسه: 175، 176.

(2) ينظر: نفسه: 178.

(3) ينظر: نفسه.

(4) ينظر: نفسه: 182.

(5) ينظر **الموت والمغامرة الرّوحيّة**، دار الحكمة للطّباعة والنّشر، دمشق، ط19987، 1م: 92.

(6) ينظر نفسه: 98.

(6 - 4)

وعليه، وانطلاقًا من الدّلالة اللّغويّة والفلسفيّة لمادّة «النّجوى» يمكن القول: إنّ حديث النّجوى عند المقالح، هو حديث المحبّ إلى المحبوب من موطن القرب، حول موضوع الحبّ، أو حول موضوع يمثّل سِرًّا من أسرار المتحابّين، أو هو بتعبير آخر، حديث المحبّ إلى المحبوب؛ بحثًا عنده عن سرٍّ، أو إفضاءً إليه بسرٍّ، وهذا يقتضي أنّ من شروط النّجوى التي يقصد إليها المقالح: خفوت صوت المناجي، وصدقه فيه؛ باعتبار أنّه لا يكون إلاّ من محبٍّ، صادقٍ في حبّه، ماثلٍ مثولَ محبّةٍ وإجلالٍ في حضرة محبوبه الذي يناجي.

أمّا حديث الجهر، فلا يشترط فيه أن يكون من محبٍّ إلى محبوبٍ، كما لا يشترط فيه أن يكون حول موضوع خاصّ يمثّل سرًّا من أسرار المتحابّين، ومن هنا فلا يشترط فيه خفوت صوت المتحدّث، بل على العكس يشترط فيه أن يكون بصوتٍ عالٍ (مسموعٍ) بنبرة حادّةٍ، أو عاليةٍ حتى يسمع من تتحدّث إليه، ولا يُشترط فيه الصّدق، أو الرّغبة، كما لا يشترط فيه قرب المتحدّث من المتحدّث إليه أو مثوله في حضرته.

إذا تقرّر هذا، وعُلِمَ الفرق بين حديث النّجوى وحديث الجهر، على هذا النّحو، أمكننا معرفة السّر الذي جعل المقالح يتعمّد ـ في قصائد هذه المجموعة ـ مناجاة تلك الكائنات الرّوحيّة أو الرّوحانيّة (المتعالية) التي رمز إليها بـ«الله، الأطفال، المرضى، كلّ مسافر في شارع

الإيمان»، ولم يتعمّد التّحدّث إليها، فقول المقالح: «لهم أتعمّد النّجوى» يتضمّن معنى قوله عن نفسه: إنّه قد فقد شرط الرّوح، أو شرط الخلاص الرّوحي في الكون الخارجيّ (في عالم النّاس)، وأنّه، من ثمّ، قد أخذ ـ خلال فعل الكتابة ـ يبحث عن خلاصٍ روحيٍّ ممكنٍ فيما فوق الواقع، في عالم الخيال أو الحلم (كون الأكوان)، أي في سياق علاقته الممكنة بهذه الكائنات الرّوحيّة، وهذا معناه أنّه قد جعل يتعمّد، في كلّ قصيدةٍ من قصائد هذه المجموعة، التّحوّل عن وضعه الانطولوجيّ في سياق غياب هذه الكائنات الرّوحيّة أو من يمثّلها، أو من هي رمزٌ له، إلى وضع أنطولوجيّ له في سياق حضور هذه الكائنات التي ما فتىء يتعمّد الحضور في حضرتها ومناجاتها.

وهذا يعني أنّ فعل إرادة النّجوى الذي أفادنا به ملفوظ المقالح السّابق، لا يمكن أن يصبح فعل إرادةٍ متحقّقةٍ حقيقةً في تجربة الكتابة الشّعريّة، إلاّ إذا توافر في مريد النّجوى (وهو المقالح) شرط المكابدة الرّوحيّة المركّبةِ، وتوافرت في حديثه شروط السّريّة أو الاسراريّة، ونعني بـ«شرط المكابدة الرّوحيّة المركّبة» في هذا السّياق، مكابدةَ حبّ المحبوب المتعالي (المراد مناجاته) في غيابه، ومكابدة الشّوق إليه، وفراغ القلب إلاّ منه، وعدم تعلّقه إلاّ به، وهي مكابدةٌ غالبًا ما تَفضي بمريد النّجوى إلى مكابدة الغياب والعزلة عن الآخرين (كائنات كونه الخارجيّ) الذين لا يؤمنون كإيمانه، ولا يحبّون مثل حبّه، ولا يتطلّعون إلى مثل ما يتطلّع إليه، لتفضي بمريد النّجوى، من ثمّ، إلى

مكابدة الرّحيل في ملكوت الرّوح (الذي أطلقنا عليه فيما سبق كون الأكوان)؛ بحثًا فيه ومن خلاله عن محبوبِ الرّوح الغائب، ومحاولة الحضور في حضرته حتى يتسنّى له مناجاته، وهذا يعني أنّ حدث مناجاة الكائن الكاتب (المقالح) لهذه الكائنات الرّوحيّة أو الرّوحانيّة، لا يمكن أن يصبح حدثًا متحقّقًا فعلًا إلاّ بعد أن يكون الكائن (المقالح) قد كابد الحضور في موقفين؛ يفضي الأوّلُ منهما إلى الثّاني، ويمهّد له.

على أنّه يمكننا، انطلاقًا من تجربة الفعل الكتابيّ عند المقالح نفسه، أن نطلق على حضور المقالح في الموقف الأوّل، الحضور في موقف النّفي، وعلى حضوره في الموقف الثّاني: الحضور في موقف التّجرد، لنطلق على حضوره في الموقف الثّالث: الحضور في موقف المناجاة. ما يعني أنّنا نستطيع أن نميزّ في تجربة الكتابة الشّعريّة عند المقالح ـ على الأقلّ في قصائد هذه المجموعة ـ بين ثلاثة مواقفٍ روحيّة (أو كيانيّة) وقفها أو عاناها (المقالح) خلال تجربته الكتابيّة، ومثّلت مدارج صعوده ـ علوِّهِ، في الوقت ذاته الذي ظلّت تمثّل فيه مدارجَ سقوطِهِ ـ هبوطِهِ، فهو يصعد أو يعلو ـ في أرض الرّوح، باتّجاه ما يحقّق له تجاوز وضعه الأنطولوجيّ في أرض الجسد، ولكنّه سرعان ما يهبط أو يسقط أو يعود إلى وضعه الانطولوجيّ في أرض الجسد من جديد، وهكذا دواليك.

ويبقى السّؤال:

لكن كيف نميّز بين حضور المقالح في الموقف الأوّل

(موقف النّفي) وحضوره في الموقف الثّاني (في موقف التّجرّد)، وحضوره في الموقف الثّالث (في موقف المناجاة)؟ وهل تتضمّن كلّ تجربةٍ من تجارب المقالح الشّعريّة في هذا الدّيوان كلّ تلك المواقف مجتمعةً؟

سنرجئ محاولة الإجابة عن هذه التّساؤلات وغيرها إلى حين نستكمل الحديث عن وظيفة الرّسم، وما به تتحقّق أو تكون هذه الوظيفة.

فما معنى الرّسم أوّلًا؟ وكيف يتحقّق؟.

(4 ـ 7)

الرّسم: في اللّغة الأثر، أو بقيّته، أو مالا شخص له من الآثار، تقول: رسم الغيثُ الدّيارَ: عفّاها بمعنى أزالها، وأبقى أثرها لاصقًا بالأرض، ورسمت النّاقة رسمًا: أثّرت في الأرض، ورسم على كذا: كتب، والرّسم: وشمٌ يحلّى بها الدّنانير وخشبة مكتوبة بالنّقر، والارتسام التّكبير، والتّعوّذ والدّعاء، وثوبٌ مرسّم كمعظّم: مخطّط[1]، وهذا يعني أن الرّسم قد يطلق ويراد به الأثر الباقي في الشّيء، وقد يطلق ويراد به الحدث الذي أحدث الأثر في الشّيء.

على أنّ حدث الرّسم يعدّ حدثًا مزدوج الأثر في الشّيء المرسوم، باعتبار أنّه يتضمّن ـ في آنٍ معًا ـ نفيَ الشّيءِ المرسومِ وإثباتَهُ، محوَهُ من الوجود، وإثباتَ أثرِهِ (صورتِهِ) في الوَجود، على معنى أنّه يتضمّن نفيَ الهويّةِ

(1) ينظر: مادة (رسم) في **القاموس المحيط**.

الحقيقيّةِ للشّيء، مقابل استحضار هويّته الخياليّة، ولهذا فلا ينهض بهذا الحدث إلا مَنْ يستهدف وجودَ الشّيءِ في ذاته، وإحلالَ صورتِهِ محلّه، مَنْ يكون هدفه، الأساس، محو الشّيء من الوجود، واثبات أثره أو رسمه في الوجود.

ويتجلّى هذا الأثر المزدوج لحدث الرّسم في ملفوظ عبارة المقالح: «وأرسم ظلّ أحزاني وأوزاري» إنْ على مستوى اختيار الدّال (ظلّ) على الوجود، في ملفوظ العبارة، أو على مستوى دلالة العبارة بكاملها على الوجود المتحقّق جرّاءَ عمليّة الرّسم. فاختيار المقالح لفظ «الظّلّ»؛ ظلّ الشّيء ـ بمعنى صورته أو خياله ـ بدلًا عن الشّيء نفسه، وظلّ وجوده المذنب الحزين، بدلًا عن وجوده المذنب الحزين ذاته، حتى يسلّط عليه فعل الرّسم، يوحي بأنّ المقالح قد أراد تغييبَ وجوده الحقيقيّ الذي ما فتئ يعانيه في الواقع حقيقةً، عن طريق استحضار لازمه، أو من خلال الإبقاء على ظلّه فقط، أي على خياله وصورته فقط، وجعل فعل الرّسم متسلّطًا عليه دون ما يمثّل ظلالًا له، أو دليلًا عليه. وبما أنّ فاعليّة الرّسم، انطلاقًا من وعي الشّاعر هذا، قد صارت تستهدف ظلّ الوجود دون الوجود، وخيالَ الشّيءِ دون الشّيءِ، فإنّ ذلك يعني أنّ فعل إرادة الرّسم، لا يمكن أن يصبح فعلَ إرادةٍ متحقّقةٍ حقيقةً خلال فعل الكتابة الشّعريّة إلاّ إذا توافر في مريد الرّسم (الكاتب) شرطان رئيسيّان:

الأوّل: أن يكابد الحضور/في حضرة الشّيء المراد رسمه حتى يتعرّف عليه من موقع القرب منه.

الثّاني: أن يكابد ـ بعد ذلك ـ مفارقته والغياب عنه حتى يتمكّن من استحضار صورته ورسمه كما هو في الواقع، أو كما يتبدّى له في الخيال، أو في الذّاكرة الشّعريّة.

وعليه يمكن القول: إنّ ما يميّز حدث النّجوى عن حدث الرّسم المدلول عليهما في ملفوظ الشّاعر المشار إليه آنفًا: أنّ حدث النّجوى، حدث تلفّظ كلاميّ أداته اللّسان، أمّا حدث الرّسم فيعدّ حدث تلفّظ كتابيّ أداته القلم أو الرّيشة، ومادّته الحبر أو الألوان المستخدمة، فالأوّل يمثّل دلالةً باللّسان (النّطق = الصّوت) على ما في الجنَان، أمّا الثّاني فدلالة بالقلم، أو بالرّيشة على ما في الوعي، أو التّصوّر، أو المخيّلة، وهذا يعني أنّ الأوّل يعدّ حدث دلالة آنيّة على الآنيّ، أي على العابر أو الزّائل، أي على ما يتلقّاه الكائن الكاتب الآن، هنا، أو على ما يلقي به الآن، هنا إلى الآخر؛ على ما يكتشفه الآن من سرّ، أو على ما يكشف عنه الآن من سرّ (سرّ وجوده وسرّ سعادته أو شقائه على الأرض).

أمّا الحدث الثّاني (حدث الرّسم) فيعدّ حدث دلالةٍ زمانيّة أو تاريخيّة على الزّمانيّ أو التّاريخيّ، أي على ما يشكّل جوهر الهويّة؛ هويّة الوضع الانطولوجيّ في السّياق الاجتماعيّ أو التّاريخي للشّاعر الكاتب. إنّه بحقّ حدث دلالة راسخة على الرّاسخ في معاناة الذّات، وعلى

الرّاسخ في سلوك الذّات المتولّد عن الرّاسخ من معاناتها.

وهذا يؤكّد أنّه حدث دلالة على الوجود الحقيقيّ (الوجود) عبر الخياليّ (ظلّ الوجود) على وضع الأنا في الواقع، عبر وضعها المطابق له في الخيال، أو في الذّاكرة الشّعريّة التي من شأنها ـ على الأقلّ في منظور المقالح ـ أنهّا تنفي عن الشّيء صفته الحقيقيّة لتضفي عليه صفاتٍ غير حقيقيّة؛ خياليّة أو وهميّة. وهذا أمر من شأنه أنّه يسمح لنا بالقول عن دلالة الرّسم في تجربة الشّاعر أخيرًا، إنهّا: دلالة ثابتة على الثّابت، لكن المتحوّل الآن ـ هنا، في سياق تجربة الفعل الكتابيّ إلى متغيّر، أو إنّها، بتعبير آخر أكثر دقّةً؛ دلالة زمانيّة (تاريخيّة) على الزّمانيّ (الوجود التّاريخي للشّاعر) المتحوّل ـ لحظة التّدليل عليه (كتابته أو رسم الذّات له، ومناجاة الآخرين به) إلى آنيّ، أي إلى عرضيّ زائل أو عابر. ومن هنا تأتي صعوبة القبض عليه، أو الإمساك به، ومحاولة تثبيته ـ خلال الفعل الكتابيّ ـ على الصّفحة الفضاء كما هو، عبر تقنية الكتابة، ومن هنا أيضًا ندرك طبيعة العلاقة بين حدث النّجوى وحدث الرّسم في تجربة الكتابة الشّعريّة عند المقالح.

فإذا كان من شأن حدث النّجوى أنّه يغلق الكائن الكاتب (المناجي) دون وضعه الانطولوجيّ في الواقع، أو قل: إنّه يعزله عن حياته في إطار الآخرين، ويحقّق له

تجاوز «نار السّوَى» بحكم أنّه يحقّق له الانفصام ـ ربّما النّهائيّ ـ عن عالم المادّة، أو عن عالم الوجود المادّي أو الجسديّ على أرض الجسد، ليلحقه بعالم الرّوح، أو بعالم الوجود الرّوحي (في أرض الرّوح) في كنف تلك الكائنات الرّوحيّة أو الرّوحانيّة التي ما يفتأ يتحوّل إليها المقالح ليناجيها ـ فإنّ من شأن حدث الرّسم أن يفتح الكائن الشّاعر على وضعه الأنطولوجيّ في إطار الآخرين على أرض الجسد، أنّه يعيده إلى عالم الآخرين، أنّه يسقطه في نار السّوى من جديد، بحكم أنّه يجعله يستعيد أو يستحضر وضعه الانطولوجيّ في إطار الآخرين، كي يتسنّى له هدمه وإعادة صياغته (رسم ملامح كينونته) من جديد، وعلى نحو يؤكّد تحوّل طقس الكتابة (الرّسم ↔ المناجاة) في وعي الكائن الكاتب إلى طقس حضور (رؤيا) مفتوح في حضرة ما يحقّق شرط الرّوح وشرط الجسد، في آنٍ معًا، أي في حضرة العالم الرّوحي الذي تنوجد في إطاره هذه الكائنات الرّوحانيّة، وفي حضرة العالم الماديّ الجسديّ أو الأرضيّ الذي تخلو منه مثل هذه الكائنات، ويخلو مما ترمز إليه أو تمثّله من قيم.

وبما أنّ طقس الكتابة، عند المقالح، قد غدا طقس حضور كليّ مفتوح أو طقس رؤيا كليّةٍ مفتوحةٍ، فإنّ ذلك يعني أنّه قد غدا، نتيجة لذلك، طقس مواجهةٍ كليّة مفتوحةٍ مع الواقع الرّوحي المنفتح وما يعلي عليه أو يحقّق تجاوزه، وهي مواجهةٌ اقتضت من الكائن الكاتب المواجِه ـ كما

سبقت الإشارة ـ مكابدَةَ الحضور في ثلاثة مواقف (كيانيّةٍ) متدرّجة هي على التّوالي: (1) موقف النّفي (2) فموقف التّجرد (3) فموقف المناجاة.

(4 ـ 7 ـ 1)
الحضور في موقف النّفي

على أنّ من سمات حضور الكائن الكاتب في موقف النّفي:

ـ أنّه عبارة عن حضورٍ روحيٍّ[1] مقيم[2] في مقام مكابدة الواقع وما يعلي عليه، أو يحقّق تجاوزه. أي في مقام مكابدة السّقوط في «نار السّوى» بين أرواح الآخرين الخربة، بمعنى الخالية من الإيمان والحبّ والمعرفة، والبحث عمّا يحقّق له الصّعود، أو العُلُوّ في عوالم الخلاص الرّوحي. يؤكّد هذا قول الشّاعر مشيرًا إلى طبيعة حضوره في هذا الموقف أو المقام[3]:

أنا المنفيّ بين خرائب الأرواح

داخلَ حفرةٍ للوقت

---

(1) لأنّه متعلّق بروح المقالح، أو بما يمكن أن نطلق عليه «أنا» الرّوح، دون أنا الجسد.

(2) يأتي وصف الحضور هنا بأنّه مقيم، لأنّه في عالم من شأنه أنّه ثابت أو مستقرّ، ولذلك، فهو يمثّل وضع الثّبات أو الاستقرار، أي الوضع الهويّة بالنسبة إلى أنا الشّاعر.

(3) من قصيدة (فاتحة): 2، 3، 4.

خارجَ وردةٍ للعشق

أخشى الله ـ حين يقول لي أخطأت ـ

لا أخشى من النّار

فنحن نلاحظ ـ بادئ ذي بدءٍ ـ أنّ الشّاعر قد أخبر عن نفسه بأنّه «المنفيّ» ـ هكذا بصيغة اسم المفعول المعرّف بـ«أل»، وأن يخبر الشّاعر عن نفسه بأنّه المنفيّ.. هكذا، بهذه الصّيغة، فهذا معناه أنّه قد جعل يعرِّف نفسَه بالنّفي المعرَّفِ، وهذا معناه أنّه قد أخذ يحدّد هويّته الشّخصيّة بكونه مَنْ وقع عليه حدث النّفي المفتوح على الزّمان والمكان والفاعل، أو بكونه مَنْ تحقّق نفيُهُ وإبعادُه إبعادًا نهائيًّا، وبكلّ معاني النّفي والإبعاد، بحيث يشمل إبعادَه عن الأهل والأصدقاء، وإبعادَه عن الأوطان، بوصفها منازل السّكنى الأولى، وكذا إبعاده عن كلّ ما تحويه الأوطان من أشياء محبّبة إلى نفسه، أو هكذا يجب. وهذا معناه أنّ الشّاعر قد غدا يجعل من النّفي، بمفهومه المطلق والشّامل، أو من النّفي بكلّ معانيه وأبعاده، دليلًا على هويّته الشّخصيّة، وأن يجعل الشّاعر من النّفي بمفهومه المطلق والشّامل، دليلًا على هويّته الشّخصيّة، فهذا معناه أنّه قد غدا يستوطن المَنْفَى، ويَنْفِي الوطنَ. ومن هنا جاء وصفنا حضور المقالح، في هذا الموقف، بأنّه حضورٌ مقيمٌ، أي دائم ومستمر في الأصل، في مقام مكابدة النّفي والغربة.

أمّا قول المقالح بعد ذلك:

بين خرائب الأرواح

داخلَ حفرةٍ للوقت

خارجَ وردةٍ للعشق

فيشير إلى طبيعة العالم ـ المَنْفَى الذي تحقّق نفي الذّات إليه، وأنّه عالم من شأنه: أنّه يمثّل منفىً للرّوح، لا للجسد، بدليل جعله بين خرائب الأرواح، أي بين أرواح الآخرين الخربة، أي الخالية من الإيمان والحب والمعرفة. وهذا يعني أنّ من شأن عالم المَنْفَى هذا:

● أنّه مغلق مكانيًّا وزمانيًّا، فهو يمثّل ظرفًا، أو بمثابة الظّرف أو الوعاء الذي من شأنه أن يحيط بالكائن المنفيّ إليه من جميع الجهات، ويمنعه ليس من مجرّد التّحرّر والانطلاق في فضاءآت أوسع وأرحب من فضائه فحسب، بل يمنعه ـ فضلًا عن ذلك ـ من التّصرّف بنفسه واختيار الوضعيّة التي يريد، فضلًا عن اختيار الوسائل المناسبة في عمليّة مواجهته، إنّه يعزل الموجود ـ في إطاره ـ عن عالم الوجود (الحر أو المفتوح) الذي يقع خارجه، ويحرمه من استخدام وسائل متاحة في مواجهته.

وهذا يعني أنّ من شأن عالم الوجود المؤطّر أو الظّرفيّ هذا، أنّه هو الذي يحدّد للكائن كيف يكون، وكيف يمكنه أن يتجاوز وضع كينونته، على معنى أنّه هو الذي يحدّد شروط وجود الكائن في المكان، وشروط تجاوز ذلك الوجود في الزّمان، فهو الذي يجعل من وجود الكائن

الموجود في إطاره ـ من حضوره في المكان، حضورًا روحيًّا في «نار السُّوى» بين أرواح الآخرين الخربة، أي الخالية من الإيمان والحب والمعرفة، ليجعل من هذا الحضور الرّوحيّ في «نار السُّوى» بين أرواح الآخرين الخربة، حضورًا روحيًّا مقيمًا:

داخلَ حفرةٍ للوقت

خارجَ وردةٍ للعشق

أي في مقام مكابدة الفراق والعزلة والانتظار؛ انتظار ما يعلي الكائن المفارق على نار السّوى، ما يحقّق للذّات المنتظِرة تجاوز وضعها في إطار الآخرين، في انتظار مجيء الوقت، أو ما يجيء به الوقت؛ وقت الدّخول في وردة العشق، أو وقت الرّحيل في عوالم الحبّ والشّوق والإيمان والمعرفة.

ومن هنا غدا حضور المقالح في حضرة هذا العالم، حضورًا روحيًّا مقيمًا في حضرة الشّعور بالموقف الأصليّ ـ حسب هيدجر ـ المتضمّن شعور الأنا بحقيقة مصيرها، من جهة، وشعورها، من جهة ثانية، بضرورة البحث عمّا يحقّق لها تجاوز ذلك المصير. أو المتضمّن، بتعبير آخر، شعورَ الكائن الكاتب بأنّه «قد أُلقِيَ به هناك» أو بأنّه قد غدا مفروضًا عليه ـ بحكم أنّه واحدٌ من أفراد المجتمع الذي ينتمي إليه ـ أن يحيا مستلب الإرادة والرّوح، أو بروح وإرادة خربة، كباقي أفراد مجتمعه، رغم شعوره، في مقابل ذلك، أنّه يختلف عن باقي أفراد مجتمعه، على الأقلّ، بما

تنهض فيه من إمكانات إبداعيّة تجعله قادرًا على تجاوز وضعه في إطار هؤلاء الآخرين، هذا إذا لم يختلف عن الآخرين، فضلًا عن ذلك، بروحه التي بين جنبيْهِ، أو بإمكانات الحبّ، والإيمان، والمعرفة النّاهضة في روحه دون أرواح الآخرين، إنّه يختلف عن الآخرين من حيث إنّه يحيا بروحٍ معمورةٍ بالإيمان والحبّ والمعرفة، في حين يحياً الآخرون بأرواحٍ خاليةٍ من الإيمان والحبّ والمعرفة، وهو ما أدّى إلىً حدّةِ شعور الأنا المتلفّظة بملفوظ هذه العبارة بضآلة حجمها في خضمّ القوى الأخرى المحيطة بها والتي تعمل على استلابها وتهميش دورها، وتحوّل وجودها المتحقّق، في خضمّ تلك القوى، إلى وجودٍ في حالة الصّفر، أي إلى حالة اللاّوجود، أو إلى حالة الوجود ـ مع، أو بالاشتراك، أو بالتّبعيّة لوجود الآخرين، وعلى نحو ما يوحي بذلك قوله[1]:

حرفٌ أنا

كشبه جملةٍ هبطتّ بي

أسكنتني مدائن الأوراق

منفى الحزن

حيث لا مرقى ولا سبيل

فأن تبدو «الأنا» في عين أنا، مجرّدَ حرفٍ من حروف

(1) من قصيدة (رؤيا): 42 ـ 43.

النّطق، أو الكتابة، أو مجرّدَ «شبهِ جملةٍ» مما تكتب هذه الأنا، أو تنطق، معناه أنّ «الأنا» قد غدت، في عين الأنا الكاتبة، مجرّد شيء (..) لا قيمة له في ذاته، أي مجرّد أداة من أدوات الكتابة، أو مجرّد صوت يطلقه الكاتب، أو مجرّد حرف يستخدمه الكاتب في سياق ما يكتب، أو في سياق ما يصوّر، أو يرسم على الورق من مدنٍ وهميّةٍ أو خياليّةٍ، لا وجود لها في عالم الواقع.

على أنّ من شأن تحوّل «الأنا» في عين «الأنا» إلى مجرّد حرف من حروف النّطق أو الكتابة، أو إلى مجرّد أداة، أو شيء خاضع لاستعمالات الآخرين وفق شروطهم، أنّه قد عمّق من حدّة شعور الأنا بالضّياع، وبأنّ عليها أن تواصل عمليّة الاختيار في مواجهة ذلك المصير. وهو بعينه ما جعل من حضور المقالح، في هذا الموقف، حضورًا روحيًا مقيمًا خارج الزّمن الوقت، بحثًا عن الزّمن؛ خارج الزّمن الوقت، أو الزّمن الموت، أو الزّمن الحالة، أو الزّمن الرّؤيا أو التّجربة ـ في الزّمن الواقع، أو في الزّمن التّاريخ، أو في الزّمن الرّؤية ـ بحثًا عن الزّمن بمفهومه الأول، أو عما يأتي به، أو يتحقّق للذّات من خلاله.

وهذا يعني أنّ من شأن حضور الشّاعر (المقالح) في هذه الحضرة أنّه يعدّ حضورًا روحيًا مقيمًا في مقام مكابدة السّقوط الرّوحيّ والجسديّ «فوق حجارة الأرض» أرض الواقع، أرض المعاناة، في الزّمن الرّؤية، أو في الزّمن التّاريخ (الأيّام)، أي في ماضي العمر، أو في أسر الأيّام

السّالفات، والبحث عمّا يحقّق له العُلُوّ، أو العروج الرّوحيّ في ملكوت الرّوح، إنّه بعبارة أخرى، مستمدة من ملفوظ الشّاعر نفسه ـ حضورٌ في مقام مكابدة الانطراح فوق حجارة الأرض ـ تحت سقف الحلم الطّويل ـ وهزّ شبّاك الانتظار، علّ الزّمن المنْتَظَرَ يجيء. وعلى نحو ما يوحي بذلك قوله، مشيرًا إلى حضوره في هذا الموقف، ومناشدته الموت (أو زمنه) بأن يقبل عليه، كي ينقذه من مكابداته[1]:

يا زمنًا للموت

ها أنا منطرحٌ فوق حجارة الأرض،

وتحت سقف حلمي الطّويل

أهزّ شبّاك انتظاري المرير

لو أستطيع أن

أزحزح الأيّام عن روحي

وأربح الفكاك من إسارها

أخلع ثوب العمر

أستريح من فراغ الوقت

من عكّاز عمري الثّقيل

فقول المقالح هذا، يشير إلى طبيعة حضوره في

(1) نفسه: قصيدة (رؤيا): 41، 42.

موقف النّفي، وأنّه، في الأصل، عبارة عن حضورٍ روحيٍّ مقيم في مقام المكابدة الرّوحيّة المركّبة، والمتمثّلة في مكابدة: «الغياب ↔ الحضور ↔ الانتظار»؛ باعتبار أنّ الذّات الحاضرة، في حضرة هذا الموقف، ما تفتأ تكابد فقدَ أشياءٍ أو أشخاصٍ، أو أوضاعٍ، أو قيم، كان يجب ـ في منظور الذّات المنتظِرَة على الأقلّ ـ أن تحضر، أو أن تظلّ حاضرةً في حياتها، مقابل مكابدتها حضورَ أشياءٍ، أو أشخاصٍ، أو أوضاعٍ، أو قيم، كان يجب ـ في المنظور نفسه ـ أن تغيب، أو أن تظلّ غائبةً من حياة الذّات. إضافةً إلى مكابدتها، فضلًا عن ذلك، الانتظارَ؛ انتظار مَا غاب أو فُقِدَ من حياة الذّات حتى يحضر، وانتظارَ ما حضر في حياتها حتى يغيب.

ولكي نوضّح ما نريد بهذه القضيّة نقول: إنّ أنا المقالح الحاضرة في حضرة هذا الموقف، قد ظلّت تكابد، ليس فقط غياب أو فقد الصّديق الصّادق في صداقته، مقابل حضور الصّديق غير الصّادق في صداقته، أو مقابل حضور العدوّ غير المجاهر بعداوته، على نحو ما يوحي بذلك قوله[1]:

ليس لي أصدقاء

أصدقائي الكثيرون لا أصدقاء لهم

والصّديق الذي كان لي مات

(1) من قصيدة (خمس قصائد للصّداقة): 47، 48.

خَلَّف عنوانه ومضى راكضًا

يتسكّع تحت القبور الأليفة

بحثًا عن الأصدقاء الحميمين

يا أصدقائي الكثيرين، يا أيّها الطّيبون

أتركوني وحيدًا أفتّش بين القبور الأليفة

عن صورٍ لبقايا الأحبّة والأصدقاء.

ولا تكابد فقط غياب أو فقد إمكانات الصّداقة الصّادقة، أو ما به تكون الصّداقة صادقةً في حياة النّاس (ويتمثّل ذلك ـ حسب عبارة الشّاعر نفسه ـ في حضور طائر الحبّ على قلبه وعلى قلوب الآخرين) وعلى نحو ما يوحي بذلك قول الشّاعر، مشيرًا إلى طبيعة حضوره في حضرة هذا الموقف الرّوحيّ المأزوم[1]:

كم ليلةٍ وقفت خارج الموت

وقد غادرني الضّوء

......

وكان الحقد طائرًا ينوح فوق غصن

القلب كالحجر

بل إنّ الذّات قد ظلت تكابد، فضلًا عن ذلك، غياب أو فقد إمكانات الحلم (بوصفها إمكانات الزّمن ـ الموت

(1) من قصيدة رؤيا: 43، 44.

ومفارقة الوضع في الواقع) أو ما به يتحقّق الحلم؛ ليس الحلم بحضور الصّديق الصّادق في صداقته، ولا فقط الحلم بحضور إمكانات الصّداقة الصّادقة في حياة النّاس فحسب، بل الحلم بحضور كلّ ما غاب أو فقد من حياة الذّات الخاصّة والعامّة، وهو ما جعل من حضور الذّات، في حضرة هذا المقام، حضورًا في مقام مكابدة الفقد والغياب الشّامل، ومن ثمّ، في مقام النّفي والحصار الشّامل، بما في ذلك حصار الرّوح، واستلابها، أو في مقام مكابدة النّفي والعزلة، لكنّها العزلة المخترقة بخيل الغزو؛ غزو الآخرين، بوصفهم مَنْ لا أرواح لهم، في الدّار الموطوءة بحوافر خيلهم، على نحو ما يوحي بذلك قول الشّاعر، مشيرًا إلى حضوره في هذا الموقف، وما بات يكابده في هذا السّياق[1]:

سنابك خيلهم وصلت إلى روحي

فيا الله!! خيل الغزو في داري!

يحاصرني نزيف الرّوح

تهجرني مرايا الحلم

يوغل في بياض دمي سواد العصر

عتمته

سئمت الشّعر،

(1) من قصيدة فاتحة: 3، 4.

عِفْتُ العالم المفتون بالكذب المموّه

بالشّعارات التي سفحت دم القاري

هذا على مستوى مكابدة ← الغياب ↔ الحضور في تجربة الذّات الكاتبة.

أمّا على مستوى مكابدة الانتظار، فيمكن القول: إنّ المقالح الذي ما فتئ يكابد السّقوط في عالم الواقع الاجتماعيّ أو التّاريخيّ، بوصفه عالمًا تسوده قيم التّباغض والتّناحر، وتغيب عنه قيم المحبّة والسّلام، أو بوصفه عالمًا تحضر في ساحته أشياءُ لا ترغبها الذّات، وتغيب عن ساحته أشياءُ أخرى ترغبها، قد ظلّ يكابد، بالإضافة إلى ذلك، البحثَ والانتظارَ؛ البحث عمّا يعلي الذّات على ذلك العالم، وانتظار ما يحقّق لها تجاوزه، ويتمثّل ذلك ـ حسب عبارة الشّاعر نفسه ـ في انتظار مجيء الوقت؛ وقت الدّخول في «وردة العشق» أو وقت الرّحيل في ملكوت الرّوح (في عالم الحبّ والجمال)، إضافةً إلى انتظار «الوارد» أو ما يأتي به الوقت. وهو ما جعل من حضور الذّات في حضرة هذا المقام، أي في مقام مكابدة البحث والانتظار هذا، حضورًا في حضرة مقام مكابدة: الخوف والخشية؛ الخوف من أيّ شيٍ؟ وخشية أيّ شيءٍ؟!

أمّا الخوف فمن ألاّ يأتي الوقت؛ وقَت (اللّيل) بوصفه وقت الحلم أو الرّؤيا الشّعريّة، أو وقت العروج الرّوحي باتّجاه ما يحقّق خلاص روحه، أو الخوف من أن

يأتي ذلك الوقت؛ وقت الحلم أو الرّؤيا الشّعريّة، لكن دون أن يتحقّق للكائن الرّائي رؤيا ما يطمع في رؤياه، أو دون أن يتحقّق له تجاوز ما يطمع في تجاوزه، على نحو ما يوحي بذلك قول الشّاعر[1]:

صاحبي مات في اللّيل

غادرنا خلسةً

وأخاف،

أ

خ

ا

ف

إذا ما أتى اللّيل ألا أرى فضّة الشّمس ثانيةً

مثله، أن يغادرني صوت فيروز منكسرًا

أن أرى الشّعر يغمض عينيه

يدخل منفردًا كفن اللّيل،

يحمل في راحتيه بقايا النّجوم

وما أودعت راحة الشّمس في

من صدف في الكلام

(1) من قصيدة فصول من كتاب الموت: 77، 78.

فالمقالح في هذا المقام ما يفتأ يتطلّع إلى لحظة حلول وقت اللّيل، بوصفه ـ كما أشرنا آنفا ـ وقت الحلم برؤيا العالم الممكن، أو وقت الموت ومفارقة روح الحالِم لجسده، أو بوصفه زمن عروج روح الحالِم في ملكوت (الحبّ) بحثًا عن المحبوب الغائب. غير أنّ المقالح يخاف إذا ما أتى وقت العروج هذا، أن يتحوّل موته في اللّيل، غيابه الرّوحي عن عالم المادّة ـ الجسد، إلى غيابٍ نهائيٍّ، أو إلى موتٍ (حقيقيٍّ) أبديّ، كما حدث لصاحبه (عبد اللّطيف الرّبيع) من قبل، إنّه يخشى أو يخاف أن تفارق روحه الحياة في اللّيل، كما فارقت روح صاحبه الحياةَ في اللّيل، أن يصبح موته في اللّيل؛ ليل الرّؤيا ـ الحلم، موتًا حقيقيًّا ونهائيًّا، ليس له فحسب، بل له ولكلّ الأشياء المحبّبةِ إلى نفسه، أو له ولكلّ إمكانات كينونته الممكنة. وهي الإمكانات التي تشمل إمكانات الحريّة (فضّة الشّمس) الصّوت الموقّع (المنغّم لفيروز)، الحلم، القصيدة، الكلام الحرّ، بشكل عام. إنّه يخشى أو يخاف، بعبارة أخرى، أن يموت في تجربة الرّؤيا الشّعريّة، وأن يصبح موته في تجربة الكتابة الشّعريّة هذه موتًا نهائيًّا له ولكلّ شيءٍ كان ـ ولا يزال ـ يحبّه أو يبحث عنه؛ باعتبار أنّه يحقّق له الوجود الممكن، أو لنقل: إنّه يخشى أن يموت في التّجربة موتًا نهائيًّا، وأن يصبح كلّ شيءٍ، في التّجربة، من جنس ذاته الميتة موتًا نهائيًّا.

هذا ما يكابد المقالح الخوف منه أو عليه، أمّا ما يكابد الخشيةَ منه (والخشية درجة أعلى من درجة الخوف)

فيختلف جذريًّا عمّا يكابد الخوف منه؛ باعتبار أنّ الأوّل (الخوف) متعلّقٌ بمصير الأشياء، وبمصير علاقته بالأشياء التي تحقّق له الوجود. أمّا الثّاني (الخشية) فمتعلّق بمصيره هو شخصيًّا في سياق علاقته بموجد الأشياء، بخالق الأشياء ومانحها، أو بموجدها ومسخّرها في خدمة ذاته الإنسانيّة، وهو الله (جلّ جلاله)، فهو يخشى إذن أن يفضي موقفه من الآخرين ـ الذين أحبّهم وخالطهم واكتوى بنارهم، ثمّ قرّر العزلة عنهم ـ إلى قطيعةٍ نهائيّةٍ مع محبوبه الأوّل (الله)، أو أن يؤدّي ذلك الموقف إلى شرخٍ في العلاقة بينه وبين ذلك المحبوب، إنّه يخشى ـ بعبارة أخرى ـ أن يفضي خلافه مع الآخرين، بل قل: اختلافُه عن الآخرين، إلى خلافٍ بينه وبين محبوبِهِ الأوّل (الله)، ومن ثمّ، إلى حدوثِ ـ لا أقول ـ قطيعةٍ نهائيّةٍ، بل أقول: حدوث جفوةٍ ـ والجفوة عبارة عن قطيعةٍ مؤقّتةٍ ـ بينه وبين ذلك المحبوب الذي بيده خلاص روحه، وخلاص أرواح الآخرين الذين أحبّهم الشّاعر، دون أن يحبّوه، وصَدَقَهم في صَدَاقَتِهِ، دون أن يَصْدُقُوه، فهو إنْ كان قد خسر حبّ الآخرين له، فلا يجوز أن يخسر حبّ (الله) له، فالخسارة الأولى، معوّضةٌ بحبّ الله، أمّا الخسارة الثّانية، فبدون تعويضٍ من حبّ أحدٍ؛ فمن يخسر حبَّ الله، لا يمكن أن يربح حبَّ أحدٍ من خلق الله، ومن يربح حبَّ اللهِ عوّضه اللهُ حبَّ من أحبّ من خلقه، فحب الله إذن هو الطّريق إلى حبّ خلقه، والعكس بالعكس، هذا من جهة، ومن جهة أخرى، فإنّ الخسارة الأولى، خسارة الشّاعر حبّ الآخرين

له، تعدّ خسارةً مدفوعةَ الثّمن مقدّمًا، وثمنها اختلاف الشّاعر عن الآخرين، وتفرّده دون باقي أفراد جنسه، وهذا يعني أنها خسارة ضروريّةٌ أو مسوّغةٌ باختلاف الشّاعر المختلف (المقالح) عن الآخرين الذين أحبّهم دون أن يحبّوه؛ كونه - على الأقلّ - المؤمن بالله، لكن لا كإيمانهم، العارف به، والمحبّ له، لكن لا كمعرفتهم، ولا كحبّهم، الخائف منه، لكن لا كخوفهم؛ فهم يخافون عذابه، أمّا هو (الشّاعر) فيخشى تأنيبه له، ولو بكلمة: أخطأتَ - ومن هنا جاء قول الشّاعر، مجسّدًا هذه الحقيقة:

أخشى الله - حين يقول لي أخطأت -

لا أخشى من النّار

وهذا يعني أنّه (الشّاعر) العابد له (تعالى) حبًّا وحياءً، وشكرًا له على نعمه، وعرفانًا بمننه، أمّا الآخرون فالعابدون له كرهًا، المتزلّفون إليه خوفًا؛ جلبًا لنعمه، ودرءًا لنقمه. هذا ما يسوّغ خسارة المقالح حبّ الآخرين له، فأمّا أن يخسر المقالح حبّ الله له، فهذا ما لا مسوّغ له البتّةَ؛ نظرًا لاختلاف الجنس، وثبوتٌ الكمال المطلق له تعالى؛ فلا هو (تعالى) من جنس المقالح حتى يحسده على ما عنده، ولا هو ناقص حتى يدرك الكمال عنده، هذا من جهة، ومن جهة أخرى، فإنّ خسارة المقالح حبّ الله تعني خسارته حبّ كلّ مخلوقات الله، وخسارته حبّ كلّ مخلوقات الله تعني، فيما تعني، أن يخسر (المقالح) حبّ نفسه لنفسه، وحبّه للآخرين، فضلًا عن خسارته حبّ الآخرين - أيًّا كانوا - له، وهذا يعني أن يتحوّل المقالح:

إلى كائنٍ لا كينونة له ولا مكان، يحوي كينونته، أو تستقر فيه كينونته، ولو للحظة، أو أن يتحوّل المقالح ـ حسب هيدجر ـ إلى موجودٍ لا إنيّةَ له، أي لا وجود عينيًا متحقّقًا له الآن ـ هنا؛ لأنّه لا وجود لعالم يقبله، فهو كائن قد غدا رافضًا كلّ شيء، لأنّه مرفوض من كلّ شيء حتى من نفسه التي بين جنبيه، وهذا يقتضي أنّ الرّفض المتبادل بين الشّاعر والأشياء ـ وليس الرّفض من طرف واحد هو الشّاعر، كما هو الحال بالنّسبة إلى باقي شعراء الحداثة العربيّة، وفي مقدّمتهم أدونيس ـ قد غدا هو موطنه ومنفاه، وهذا ما لا طاقة للمقالح به، ولا قدرة له عليه، ومن هنا رأيناه يفزع إلى الله خائفًا وجلًا أن يكون قد بدر منه ـ بقصد أو بغير قصد ـ ما يسيء إلى هذا المحبوب الأعظم (الله) أو يعكّر صفو علاقة الحبّ التي تربطه به.

ومن هنا أيضًا رأينا من سمات حضور المقالح في موقف النّفي هذا أخيرًا:

ـ أنّه عبارة عن حضورٍ مقيمٍ في مقام مكابدة: الغربة، والشّوق، والخشية، فالمقالح، من جهة، يكابد الغربة عن الحبيب (الله) في عالم النّاس، والشّوق إليه تعالى، أو التّطلّع إلى الحضور في حضرته، ولكنّه، مع ذلك، يكابد، من جهة ثانية، الخوفَ والخشيةَ من عدم القبول به حبيبًا لهذا المحبوب، إن هو تمكّن، عبر الموت، أو من خلاله، من الحضور في حضرته.

وهو ما جعل الموت يتحوّل ـ في وعي الشّاعر

الخائف ـ إلى طقس ← عبور من الدّنيويّ إلى القدسيّ، من الأرضيّ (الفانيّ) إلى السّماوي (الباقيّ)، من الإنسان إلى الله.

على أنّ المقالح قد جعل يميّز بين الموت الذي سببه القتل، ومصدره الإنسان (قتل الإنسان لأخيه الإنسان) والموت الذي سببه الحبّ، ومصدره الله، فالموت الأوّل يرفضه المقالح؛ لأنّه لا يمثّل جسر عبور آمنًا إلى الله، أمّا الثّاني فيقبله المقالح؛ لأنّه يمثّل جسر عبور آمنًا إلى الله، هذا من جهة، ومن جهة أخرى، فإنّ من شأن الموت، بمفهومه الأوّل، أنّه يفرّق، ولا يوحّد؛ يفرّق بين القاتل وقاتله، ولا يوحّد بينهما، شأن الموت، بمفهومه الثّاني، فمن شأن الموت الذي سببه الحبّ، ومصدره المحبوب (الله)، أي الذي سببه حبّ الله لعبده، ورغبته في القرب منه، أنّه يوحّد، ولا يفرّق، أو لنقل: إنّه بعبارة أخرى للشّاعر نفسه ـ يجمع النّاس (الأموات) والله المُمِيْت في شرفةٍ واحدةٍ:

فسوى الموتِ لا يجمع اللهَ والنّاس

في شرفةٍ واحدةٍ[1]

هذا عن حضور المقالح، في موقف النّفي الذي يعدّ شرطًا أساسيًّا لحضوره في موقف التّجرّد التّالي:

---

(1) نفسه: 74 ـ 75.

(4 ـ 7 ـ 2)
الحضور في موقف التّجرد

أمّا حضور المقالح في موقف التّجرد فمن سماته:

أنّه عبارة عن حضور في حضرة اللّغة..في حضرة الفكر الخالص، وإقامة علاقةٍ بديلةٍ مع عناصر اللّغة والفكر، بدلًا عن العلاقة التي كانت تربط الذّات بالآخرين، وهذا يعني أنّه حضورٌ للذّات الكاتبة في منطقة الغياب، أو في عالم العمى عن رؤية الواقع الماديّ، حيث يتحقّق للإنسان الحاضر في هذا المقام تجاوز الماضي، ونسيان وضعه الكينونيّ الذي كان قبل الآن ـ هنا، ليدخل في وضعٍ كينونيٍّ له الآن ـ هنا، مجاوز لذلك الوضع.

وقد أشار المقالح إلى حضوره في هذا المقام، وتحوّل كينونته في إطاره، بقوله[1]:

وفي قبوٍ من الكلمات مهجورٍ

ذبحت العمرَ منحازًا طريقي غامض

وهواي ملتبس

ألوذ به

وبالكتب التي صدرت لإضجاري

(1) فاتحة: 5.

ولعلّ من الدّال، في هذا السّياق، أن نتوقّف عند دلالة ملفوظ العبارة «قبو الكلمات» حيث يشير هذا الملفوظ إلى أنّ الكلمات، في موقف الحضور هذا، تغدو قبوًا، أو بمثابة القبو، أي مكانًا مغلقًا على الذّات، يعزل الذّات عن الآخرين، ويمكّنها، في الوقت نفسه، من ممارسة فعل تجاوز الماضي (ذبحت العمر)، والبحث عمّا يحقّق لها ولادةً ممكنةً في المستقبل.

على أنّ من شأن حضور الذّات في هذا الموقف:

أنّه يعدّ حضورًا في مقام التّجرّد من أوشاب الحضور المادّي في عالم المنفى المحكوم بمنطق الحقد والكراهيّة، أو بمنطق التّصارع والتّقاتل.

وهذا يعني أنّ من شأن حضور الذّات في هذا الموقف:

أنّه يعدّ حضورًا في حضرة الموتِ؛ موتِ الأنا، ومفارقةِ روح الأنا لجسدها، علوّها على عالم الجسد، لكن لا لتشهد من عَلُ عالَمَ الجسدِ وإمكاناتِهِ ـ شأن شعراء الحداثة العربيّة الآخرين، وفي مقدّمتهم أدونيس ـ بل لتشهد في عوالم الرّوحِ«كلَّ ما خبّأَ اللهُ من بهجةٍ، من جداولَ رقراقةٍ» كما يوحي بذلك قول الشّاعر، مشيرًا إلى حضوره في حضرة هذا الموقف[1]:

---

(1) من قصيدة: حبّ للسّماء: 64.

جسدي

لا تخف، سوف تصعد روحي لكيما ترى

كلّ ما خبّأ الله من بهجة

من جداول رقراقة

وتعود إليك على غيمة من غناء الحمام

على أنّ من شأن موت الأنا، أنّه يمثّل موتًا لذكريات الأنا وكلّ ماضيها؛ استعدادًا لبعث ذلك الماضي من جديد، في عالم آخر، هو عالم الرّوح أو القلب، يقول المقالح[1]:

جثثٌ طافياتٌ هي الذّكريات

على مدخل القلب

تنتظر الرّاحلين

ومن هنا يمكن وصف حضور المقالح، في حضرة هذا الموقف، أي في حضرة الموت الشّامل، أنه يمثّل حضورًا في مقام التّحوّل بانتظار التّبدّل، في مقام انهدام الجسد، بانتظار انبناء الرّوح، في مقام السّقوط، التّفكّك، انتظارًا للعُلُوِّ، أو استعدادًا له، في مقام تحلّلِ الشّخصيّةِ، على طريق انبناء الشّخصيّةِ، إنّه حضور في مقام تصدّع الهويّة؛ هويّةِ كلِّ شيءٍ، وتحوّل كلِّ شيءٍ كانَ قبلَ الآن ـ

(1) من قصيدة فصول من كتاب الموت: 80، 81.

هنا إلى لا شيءَ الآنَ ـ هنا، بدليل قول المقالح، مشيرًا إلى طبيعة حضوره في هذه الحضرة[1]:

سيّدي أيّها الموت

هذا أوانُ التّساقط والاغتسال من العمر

هذا أوانك يا سيّدي

جسدي يتساقط

وجهي، دمي

وطني يتساقط

وجه الحياة وإنسانها يتساقط

مثل جدارٍ عتيقٍ تهاوى الحطام

الذي كان شكلاً وروحًا

فلا تبتعد سيّدي إنّني

إنّ شعبًا هنا في انتظار الرّحيل

على أنّ من شأن حضور المقالح في مقام التّساقط، وتصدّع الهوّية، على هذا النّحو الشّامل، أنّه يتضمّن ـ بحسب عبارة المقالح ـ حضوره في مقام «ذبح العمر الماضي؛ بحثًا عن عمرٍ آتٍ»[2] وحضوره في مقام اطّراح

(1) خمس قصائد للصّداقة: 53 ـ 54.

(2) فاتحة: 4.

غبار اللّذة، وغياب ما يَفْنَى؛ بحثًا عن كنز الرّوح الذي لا يفنى:

نقايض كنز الرّوح ـ وكنز الرّوح جواهر لا يفنى ـ بغبار اللّذة[1]:

وهذا يعني أنّ من سمات حضور المقالح في موقف التّجرّد هذا:

أنّه عبارة عن حضورٍ في الهاوية، في الـ«ما بين»؛ ما بين «نار الصّقيع» (نار الواقع أو المنفى) التي يتحوّل عنها الكائن الواقف، و«نار الحريق» بوصفها نار الشّوق والحبّ، والتّطهّر، الولادة الممكنة التي ما ينفكّ يتحوّل إليها، أو باتّجاهها؛ بحثًا عنها، أو عن تحقّقٍ ممكنٍ من خلالها.

وهذا يعني أنّه عبارة عن خروج من ملكوت النّاس؛ استعدادًا للدّخول في ملكوت الله. إنّه بعبارة أخرى، حضور في حضرة عالم الرّؤيا الشّعريّة، بوصفه عالم إمكانات، استعدادًا للحضور في حضرة «رؤيا العالم الممكن» من خلاله، أو في حضرة العالم المرئيّ.

هذا عن حضور المقالح في موقف التّجرد الذي الأصل فيه أن يفضي إلى حضوره في الموقف الثّالث والأخير «موقف المناجاة».

(1) من قصيدة صوتان: 32.

(4 ـ 7 ـ 3)
الحضور في موقف المناجاة

على أنّ من سمات حضور المقالح في موقف المناجاة:

ـ أنّه في الأصل، حضورٌ كلّيٌّ مزدوجٌ: في حضرة العالم العلويّ والسّفليّ في آن معًا، الدّينيّ والدّنيويّ، الإلهيّ والبشريّ، السّماويّ والأرضيّ، أي في الحضرة الإلهيّة، وفي الحضرة البشريّة المفقودة أو الغائبة عن حياة الموجود الشّاعر الواقف، أي في حضرة الصّديق الصّادق في صداقته الذي فارقت روحه الحياةَ منذ فترةٍ، أو في حضرة العارف بالله أو السّالك إليه (الصّوفي) بروحه وقلبه.

على أنّ من شأن حضور الذّات في الحضرة الإلهيّة، أنّه يتفاوت، بحسب المقام، أو السّياق الذي يستدعي منها الحضور في تلك الحضرة. فقد يكون الدّافع لحضور الذّات، في تلك الحضرة المقدّسة، قسوةُ المعاناة الجماعيّة على أرض الواقع، وما تولّده من معاناة إضافيّة للذّات الواقفة، وهنا يغدو حضور الذّات، في هذه الحضرة: حضورًا في مقام الشّكوى؛ شكوى الذّات الواقفة وضعَهَا الأنطولوجيّ في إطار الآخرين، أو في عالم النّاس المحكوم بمنطق الحقد والكراهيّة والخوف، من جهة، وبمنطق الظّلم وغياب العدل ـ بخاصّة فيما يتعلّق بتوزيع الثّروة بين أفراد المجتمع الذي تنتمي إليه الذّات ـ ما أدّى

إلى طغيان طبقة (الموسرين من أولي الأمر وأصحاب رأس المال) على حقوق باقي الطّبقات الأخرى في العيش الكريم، وأدّى، من ثمّ، إلى غياب منطق التّوازن في حياة المجتمع الذي يمثّل الشّاعر أحد أفراده. وهو ما جعل الشّاعر يعيش حالةً من التّمزّق والحيرة وفقدان الهويّة، بسبب ما يعانيه من رغبة صادقة في تغير ذلك الواقع، مع شعوره بعدم القدرة على تغييره، هذا إضافةً إلى شعوره بأنّه لا هو من هذا العالم ـ الواقع، ولا هذا العالم منه؛ فلا هو من أسهم في صنع هذا الواقع حتى يقبله، ويعيش له، ولا هو من عالم ما «فوق هذا الواقع» حتى يتسنّى له مفارقته، وتجاوزه ولو بالهرب منه، أو بالقفز فوقه، ومحاولة التّغاضي عنه ونسيانه. فهو إذن يعاني الواقعَ، لأنّه يرفضه، ولا يستطيع إصلاحه، أو تجاوزه إلى واقع بديل ينهض من أنقاضه.

ومن هنا رأينا الشّاعر يتوجّه إلى الله تعالى شاكيًا إليه وضعَه في هذا العالم، وما بات يعانيه من تمزّقٍ وحيرةٍ وخوفٍ في عالم النّاس هذا[1]:

ويا سيّدي،

أنا في عالم النّاس مرتهنٌ للمخاوف

والحقد

(1) قصيدة حبّ للسّماء: 132.

أمشي على قلق بأصابع روحي

وأدنو على حذر من جراح بلادي

لست الطّبيب، ولا صاحب الأمر

لكنّني أتعذّب حين أرى طفلةً ترتمي

عند باب المدنية

باحثةً عن بقايا طعام

أو امرأة تتسوّل خبزًا لأطفالها

وأري الموسرين وقد جمعوا من دماء البلاد

ومن بؤسها

وأقاموا قلاعًا من المرمر الآدميّ

وأعمدة من عظام البشر

فقول المقالح هذا يوحي بأنّه قد غدا يعاني في عالم النّاس ما يعانيه النّاس في عالمهم وزيادة؛ فإذا كان النّاس (في بلاده) يعانون خوف بعضهم من بعض، وحقد بعضهم على بعض، فهو يعاني ـ بالإضافة إلى الخوف من النّاس وحقد النّاس عليه ـ الخوف على النّاس، أي على مصير الآخرين في ظلّ سيادة منطق التّناحر والتّقاتل، ليعاني، من ثمّ ـ بسبب سيادة ذلك المنطق ـ القلق والحيرة والتّمزّق، بين الرّغبة في تغيير الواقع الذي يسوده هذا المنطق، والشّعور، في الوقت ذاته، بعدم القدرة على ذلك، الأمر الذي جعله يلجأ إلى الله؛ شاكيًا إليه ما حلَّ به بسبب ما

حلّ بقومه، وعلى نحو ما يوضّح ذلك، بشكلٍ أكثر وضوحًا، قوله من قصيدة أخرى[1]:

إلهي

أنا شاعرٌ

يتحسّس بالرّوح عالمه

يكره اللّمس

عيناه مقفلتان

وأوجاعه لا حدود لأبعادها

وتضاريسها

كرهتني الحروب

لأنّي بالحسرات وبالخوف أثقلت كاهلها

ونجحت بتحريض كلّ الزّهور

وكلّ العصافير

أن تكره الحرب

أن ترفض الموت يأتي به موسم للحصاد

الرّهيب

ولكنّها الحرب يا سيّدي أطفأتني

(1) ابتهالات: 17، 18، 19.

وأطفأت اللّوحات المدلاّة في الأفق

أقصت عن الأرض نور السّماوات

واحتكرت ملكوت الجحيم.

فالمقالح في هذا المقطع، يشير إلى وضعه في عالم الآخرين، وكيف أنّه قد غدا بسبب اختلافه عنهم، يمثّل عبئًا ثقيلًا عليهم، بل قل قد غدا كائنًا مرفوضًا، ليس من قبل الآخرين أنفسهم فحسب، بل من قبل منطق الحياة التي يحيونها نفسها، أي من قبل منطق الحرب التي كرهته وما تفتأ تكرهه؛ ليس لأنّه ليس من رجالها فحسب، بل لأنّه على النّقيض من رجالها، فهو بالإضافة إلى كونه رقيق القلب؛ يتحسّر ويأسى، يحزن ويخاف (يحزن على ضحاياها الذين قضوا نحبهم بسببها، ويخاف على من لم يقض نحبه منهم حتى الآن) ليس داعية حرب، بل هو داعية سلام، بدليل أنّه قد نجح في إقناع كلّ الكائنات الوديعة التي تمثّل رمز المحبّة والسّلام (كلّ الزّهور+ كلّ العصافير) أن تكره الحرب، وأن ترفض الموت الجماعيّ النّاجم عن القتل الجماعيّ، أو المتسبّب عن الحرب، وهذا يعني أنّ المقالح، وإن لم ينجح في إقناع البشر المتقاتلين أصلًا بترك الحروب، أو بالتّخلي عن منطق الحروب، فقد نجح في إقناع ما يشير إلى وضع البشر، في سياق السّلم والأمان، أي في إقناع رموز المحبّة والسّلام في حياة البشر أن تستمر على موقفها الرّافض للحرب.

على أنّ من شأن نار الحرب التي كرهت المقالح،

لأنّه كرهها وعمل ـ عبر قصائده ـ على إخماد جذوتها المشتعلة بين البشر، أنها قد أخمدت جذوة الحياة (النّار المقدّسة) التي ظلّت تتوهّج أو تعتمل في أعماقه، وفي أعماق قصائده المرموز إليها بـ«اللّوحات المدلاّة في الأفق».

على معنى أنّها (أي نار الحرب) قد استلبت من المقالح قدرته على الإبداع الفاعل والمؤثّر، كما استلبت من قصائده المبدَعَةِ، قدرتها على التّأثير في الآخرين، وإقناعهم بترك الحروب.

وهنا يجب أن نلاحظ أنّ نار الحروب التي نَفَرَ ونَفّرَ منها المقالح، في قصائده، هي غير نار الثّورة التي دعا إليها في شعره؛ باعتبار أنّ النّار الأولى تلتهم أوّل ما تلتهم أرواح الضّعفاء من الأطفال والنّساء والشّيوخ، أمّا النّار الثّانية (نار الثّورة) فتلتهم أرواح الجبابرة والطّغاة.

ولذلك رأينا جذوة النّار الأولى (نار الحروب) هي التي أطفأت (في الذّات وفي قصائدها) جذوة النّار الثّانية (نار الثّورة) ليس هذا فحسب، بل إنها قد أطفأت جذوة الحياة الحقيقيّةِ على الأرض، وأحالت عالم الحياة الإنسانيّة، على الأرض، ملكوتًا للجحيم، أي عالمًا خالصًا للشّر والفساد. الأمر الذي جعل الذّات تلجأ إلى الله، مرّةً أخرى، شاكيةً إليه حلولَ الحربِ في الكون، محلّ الحبّ، وما يفضي إليه ذلك حتمًا من دمارٍ كونيٍّ شاملٍ.

يقول المقالح، متسائلًا عن المصير الذي ينتظره

وينتظر الإنسانيّة في ظلّ سيادة منطق الحرب هذا، ومجيبًا عن هذا التّساؤل، في الآن نفسه[1]:

ماذا جرى؟

هل سيتركنا الحبّ للحرب؟

أشهد أن الزّمان انتهى

والمكان انتهى

والفصول

لا شيء يلمع، يسقط فوق المياه.

فقول المقالح هذا، يشير إلى أنّ من شأن حلول منطق الحرب في الكون محلّ منطق الحبّ، أنّه يفضي حتمًا إلى دمار كونيٍّ شاملٍ، بحيث يشمل الكونَ الشّعريّ الداخليّ الخاص بالشّاعر، والكونَ الواقعيّ الخارجيّ العام، كما يشمل المقوّمات الماديّة لكلٍّ منهما: الزّمان، المكان، الفصول، وكلّ ما من شأنه أن يسهم في تحقيق الوجود الإنسانيّ والفنّيّ، على السّواء. وهنا يغدو حضور الذّات في مقام الشّكوى: حضورًا في مقام شكوى الحالِ الخاصّةِ والعامّةِ، أو الحال الكليّةِ التي عليها الوجود والعالم في ظلّ هيمنة منطق الحرب على منطق الحبّ والسّلام.

على أنّ من شأن حضور الذّات في مقام الشّكوى

---

(1) نفسه: 20، 21.

هذا، أنّه قد يغدو حضورًا في مقام شكوى الحال الخاصّة؛ شكوى الذّات وضعها الكينونيّ الخاصّ في عالم التّجربة الشّعريّة، أو في إطار العمليّة الإبداعيّة، وما يفضي إليه وضع الذّات في هذا الإطار من تصعيدٍ خطيرٍ لوضعها الكينونيّ خارج هذا الإطار، أي في إطار الآخرين، فشعور الذّات بالخيبة، وعدم القدرة على تحقيق ما تصبو إلى تحقيقه على الصّعيد الإبداعيّ، يفضي، بالضّرورة، إلى شعورها العميق بالخيبة وعدم القدرة على تحقيق ما تصبو إلى تحقيقه على كلّ الصعد الأخرى، بما في ذلك، الصّعيد الاجتماعيّ، فإذا كانت الذّات قد أضاعت عمرها ـ إلاّ القليل منه ـ وهي تبحث، عبر تجربة الكتابة، عن سرّ الجمال والخلق الإلهيّ والبشريّ (كما يتجلّى الأوّل في مخلوقات الله المبثوثة في الأرض، وكما يتجلّى الثّاني في القصائد الإبداعيّة للشّاعر) دون أن تصل إلى شيءٍ ممّا كانت تؤمّل أن تصل إليه، فمن باب أولى ألاّ تصل ـ من خلال تجربة البحث ذاتها ـ إلى معرفة السّر الذي به أو من خلاله يتحقّق للإنسان الخلاص على الأرض، وهنا نرى الشّاعر يبتهل إلى الله معلنًا عجزه التّام عن الوصول إلى شيءٍ ممّا كان يؤمّل، ومعترفًا، في الوقت نفسه، بما ارتكبه من خطأٍ في حقّ نفسه، حين أهدر عمره في البحث عمّا لا يفيد، أو عمّا لا يمكن الوصول إليه، مؤكّدًا، في هذا السّياق، عدم جدوى الرّحيل والبحث عمّا لا يمكن الوصول إليه؛ بحكم أنّه لا يزال ـ وربّما سيظلّ ـ في حكم

الشّيء المجهول الذي لا يمكن اكتشافه، أو في حكم الشّيء الهارب دائمًا أبدًا، ولا يمكن اللّحوق به، أو القبض عليه.

يقول المقالح مشيرًا إلى وضعه الأنطولوجيّ هذا، وما بات يكابده في هذا السّياق[1]:

إلهي

مضى العمر إلاّ القليل

وما غادرت قدمي أولّ السّور من منزل الكائنات

لم يشهد القلب سرّ الجمال الموزّع في الأرض

لم تكتب الرّوح أولّ حرف من اللّغة المستكنّة

في الضّوء

ما زالت الكلمات تشدّ الرّحال إلى غيمة

ليس تدنو

إلى امرأةٍ اسمها في الكتاب القصيدة

على أنّ من شأن قول المقالح هذا أن يشير إلى أنّ من سمات حضوره في موقف المناجاة، أنّه قد يغدو حضورًا في مقام الاعتراف بالخطيئة، ولكن أيّة خطيئة؟!

إنّها خطيئة البراءة من اقتراف الخطيئة التي اتّهِمَ ـ من

(1) نفسه: 22 ـ 23.

لدن الآخرين ـ باقترافها، والمتمثّلة في خطيئة خديعة الذّات والآخرين الذين يسيرون على نهج الذّات، أو الذين يتأثّرون بكلامها، إضافةً إلى خطيئة اختيار طريق العزلة عن الآخرين، ومحاولة البحث عمّا يحقّق لها الاختلاف والتفرّد دونهم، فضلًا عن خطيئة التّمادي في الانصياع للشّك في جدوى الرّحيل؛ بحثًا عن الزّمان الجميل أو انتظارًا له، وعلى نحو ما يوحي بذلك قوله[1]:

إلهي

سأعترف الآن أنّي خدعت العصافير

أنّي هجوت الحدائق

اختصمت مع الشّمس

أنّي اتّخذت طريقي إلى البحر منفردًا

وانتظرت الزّمان الجميل

فما كان إلاّ السّراب

وما كان إلاّ الخراب

ولكنّني انصعت للشّك

كابرت

فأدركني دُمّل الوقت

---

(1) نفسه: 12 ـ 13.

شاهدت نعشي

خالطت أشياء لا تقبل التّسمية

فالشّاعر، في هذا المقطع، يعترف ساخرًا ممّن يتّهمه بأنّه قد اقترف خديعة الذّات والآخرين؛ يعترف بأنّه قد اقترف خطيئة الخديعة حقًّا؛ لكن ليس للآخرين الذين هم من جنس الأنا، أي النّاس الذين أحبّهم المقالح، دون أن يحبّوه، وسَخَّرَ من أجلهم حياته وما يملك، بل خديعة الآخرين من غير جنس الأنا، ممثّلًا في العصافير، بوصفهم: رموز المحبّة والسّلام من الشّعراء النّاطقين باسم الأمّة، حين حرّضها المقالح في شعره، على أن تكره الحرب، أو حين حثّها على أن تصرّ على موقفها المبدئيّ الرّافض للحرب، وأن تقف في وجه منطق التّقاتل والتّصارع، أو التّناحر بين أفراد المجتمع الواحد، أو بين أبناء الأمّة الواحدة، فضلًا عن اعترافه بأنّه قد اقترف خطيئة تشويه الجمال وتزييف الحقائق (في وعي الجماهير) حين حرّض كلّ زهور الحدائق (كلّ رموز المحبّة والسّلام والبراءة والطّهر في المجتمع) على رفض ذلك المنطق، ليكون الشّاعر بهذا قد اقترف - في منظور الآخرين طبعًا - خطيئة مخالفة الحقيقة، أو خطيئة الاختلاف مع الحقيقة (مخاصمة الشّمس)، أو مع كلّ ما يعدّه النّاس من باب الحقيقة، أو من قيم الحقّ والعدل والثّورة أو الحريّة، فضلًا عن اقترافه خطيئة الانكفاء على عالم الدّاخل، عالم الشّعر،

والرّحيل في هذا العالم اللاّواعي (مرموزًا إليه بالبحر) بحثًا عن الزّمان الجميل (بوصفه ما يعلي الشّاعر على وضعه في الزّمان القبيح، أو بوصفه زمن شهود الحبّ والجمال بمفهومه المطلق والشّامل أي الذي يشمل جمال الخالق (الله) كما يتجلّى في مخلوقاته، وجمال مخلوقات الله، (كما يتجلّى في قصائد الشّاعر) أو عمّا يأتي به، أو يتحقّق للذّات من خلاله، من تجاوز لوضعها في عالم القبح، أي في عالم النّاس المحكوم بمنطق الحقد والكراهيّة، أو بمنطق التّصارع والتّقاتل.

على أنّ من شأن اعتراف الشّاعر باقتراف هذه الخطيئة، خطيئة الانكفاء والعزلة عن عالم الآخرين؛ بحثًا عن الزّمان الجميل، أنّه قد جعله يعترف باقتراف خطيئة أخرى، هي خطيئة المكابرة بالباطل، والانصياع للشّك في جدوى البحث والانتظار؛ انتظار حلول الوقت، أو مجيء الزّمان الجميل، لاسيّما بعد أن طال أمد الانتظار، وازدادت حدّة مكابدة الفقد والغياب، وهو ما قد يؤدّي إلى معاقبة الذّات المخطئة في كلّ ما ذكرنا، بحلول الوقت، لكن لا كما أرادته الذّات أن يحلّ، أو كما توقّعته: زمنًا جميلًا، كونه يفتحها على عالم الجمال والكمال، أو كونه يحقّق لها تجاوز وضعها في عالم القبح، بل على عكس ما أرادته، أو توقّعته، أي وقد غدا زمنًا قبيحًا كقبح الدُّمّل، ومؤلمًا كألمه.

وهنا يمكن القول: إنّ من شأن حضور المقالح في

حضرة هذا الزّمان المُنْتَظَر، أنّه قد يغدو حضورًا في مقام الرّؤيا، فالتّجاوز، أي في مقام شهود العالم موضوع الهَمّ (أكان عالم الله المغمور بالحبّ، أم عالم النّاس الطّافح بالحقد والكره) وقد غدا من جنس ذات الشّاهد، أو من جنس العالم الذي يُنْشِدُ الشّاهدُ، وقد يرتدّ حضورًا في مقام الرّؤيةِ، فالسّقوط؛ رؤية العالم موضوع الهَمّ، وهو لا يزال كما هو، أو وهو لا يزال على طبيعته المرفوضة التي عُرِفَ بها قبل أن تتحوّل الذّات إلى التّجربة، أو قبل أن تدخل في مواجهةٍ مباشرةٍ معه، عبر اللّغة.

على أنّ من شأن حضور الشّاعر، في المقام الأوّل، أي في مقام الرّؤيا فالتّجاوز، أنّه يعدّ، في الأصل، حضورًا في مقام الكشف والشّهود؛ شهود عالم الوجود الإلهيّ، واكتشاف الموجود الشّاعر الشّاهد لذاته، أو لإمكاناته، عبر ذلك، وعلى نحو ما يوحي بذلك قول المقالح[1]:

يا سيّدي

ما كنت قبل أن تراك روحي

تجتليك في دمي

في براءة الأشياء

في نوافذ العشب

وعبر لوحة الأصيل

(1) قصيدة رؤيا: 40، 41.

ما كنت أدري من أنا

ما الغيم، ما الصّحو، ما النّدى

ما كنت أدري عمري الجميل

على أنه قد يغدو حضورًا في مقام شهود عالم الوجود البشريّ؛ عالم النّاس المحكوم بمنطق التّصارع والتّقاتل، وقد تحوّل إلى ما كان يطمع الشّاهد، أي وقد صار النّاس روحًا واحدًا، وصارت الأرض التي يسكنها النّاس منزلًا يسكنه الحبّ، ولا يضيق في رحابه البشر، وهنا يكون قد تحقّق للمقالح تجاوز وضعه الرّوحي في إطار الآخرين (في عالم النّاس) لكن لا بالتّعالي على ذلك العالم، أو بالقفز فوق وضعه في ذلك الإطار، بل بإصلاح وضع الآخرين، أو بتحويل وضع الآخرين أنفسهم إلى شيءٍ من جنس ذاته، أو من جنس العالم الذي ما فتئ يتطلعّ إليه. يقول المقالح، مشيرًا إلى حضوره في هذا المقام[1]:

وفجأة توهّج الطّريق ناداني

اقتربت

كان النّاس روحًا واحدًا

والأرض منزلاً يسكنه الحبّ

ولا يضيق في رحابه البشر

(1) قصيدة رؤيا: 44، 45.

على أنّ من شأن حضور الشّاعر في مقام الرّؤيا أنّه قد يغدو حضورًا في مقام: الشّهودِ، وشهودِ الشّهودِ، أي في مقام:

- شهود أنا الرّوح من جهة،

- وشهود أنا الرّوح، وقد غدت شاهدةً ولادةَ الأنا الكلّيةِ المركّبَةِ للشّاهد، من جهة ثانية، ونعني بالأنا الكلّية المركّبة للشّاهد، الأنا المزيج من الرّوح والجسد، وهي الأنا المرموز إليها بأنا - الطّفل في خطاب المقالح الذي يقول فيه واصفًا شهودَه، وشهودَ شهودِه[1]:

في مدخل الضّوء شاهدت روحي

لمست أصابعها

سقط الخوف

شاهدت طفلاً بريء الخطى

يتأمّل وجهي العجوز

تذكّرته فانتبهت

على أنّ من شأن حضور المقالح في مقام الرّؤيا هذا، أنّه قد يغدو حضورًا في مقام رؤيةِ الرّؤيا، أو في مقام استعادة الحلم بما تحقّق للأنا في الماضي، لا في

(1) من مواقف سفيان الصنعاني: 107.

مقام مباشرة الحلم بما يتحقّق للأنا الآن ـ هنا، وعلى نحو ما يوحي بذلك قوله[1]:

أحلم أنّني خرجت من مرايا العمر

أنّ روحًا حملتني نحو نهر أخضر الماء

يضيء موجه الزّمان والمكان

أنّني اغتسلت من خطايا احتشدت في جسدي

وأنّ روحي اغتسلت بذلك الماء

وأنّني قابلت في النّهر دموع الرّوح

شاهدت عيني هناك في سبورة الفضاء

قمرًا تغرق في ضبابه الأيّام

خريطة بما جناه ضعفي

وركامًا من تراب الجسد القديم

حيث نلاحظ أنّ حضور الشّاعر في هذا المقطع، قد غدا حضورًا في مقام الحلم بما تحقّق للأنا في الماضي، لا في مقام الحلم بما يتحقّق لها الآن ـ هنا في تجربة الرّؤيا نفسها. على معنى أنّ الشّاعر قد غدا يحلم الآن ـ هنا بما تحقّق له في حلم سابقٍ قبل الآن، لا بما يتحقّق له الآن ـ هنا في سياق الحلم نفسه أو في لحظة القول نفسها.

(1) قصيدة اشتعالات: 70، 71.

هذا عن حضور الشّاعر في مقام الرّؤيا، فالتّجاوز، أمّا حضوره في مقام الرّؤية، فالسّقوط، فمن شأنه أنّه ـ كما أشرنا قبلًا ـ عبارة عن حضور في مقام رؤية العالم، موضوع الهَمِّ، وهو لا يزال كما هو، أو وهو لا يزال على طبيعته المرفوضة التي عُرِفَ بها قبل أن تتحوّل الذّات إلى التّجربة، أو قبل أن تدخل معه في مواجهة مباشرة عبر اللّغة.

وهنا يمكن القول، إنّ من سمات حضور الذّات في مقام الرّؤية فالسّقوط:

ـ أنّه عبارة عن حضور في مقام التّبدّل. على أنّ ما أعنيه بالتّبدّل هنا ليس تبدّل الشّاعر الشّاهد إلى شيءٍ من جنس مشهوداته، وتبدّل مشهوداته إلى شيءٍ من جنس ذاته، بل أعني به تبدّل أشياء العالم المشهودة إلى غير ما كان يطمع الشّاهد؛ تبدّل كلّ شيءٍ كان يطمع الشّاهد في بقائه كما هو، إلى شيءٍ آخر، أو إلى خلاف ما كان يطمع. وهذا يقتضي تحوّل الوعي بالشّيء إلى وعي بنقيضه، ويتجلّى هذا في قول الشّاعر[1]:

إلهي

تبدّل وجه الزّهور

ووجه الطّيور

(1) من قصيدة ابتهالات: 19.

رمادًا تبدّلت الأرض بالعشب

وانفطرت

لم يعد مستقيمًا شعاع الصّباح

وما عادت العين تقرأ عبر نوافذها المغلقات

سحابة صيف تذوب حنانًا

فإذا كان الشّاعر الشّاهد قد نجح في سياق شهوده السّابق في إقناع كلّ الزهور، وكلّ الطّيور (العصافير) أن تكره الحرب، وأن ترفض الموت يأتي به موسم للحصاد الرّهيب ـ أقول إذا كان الشّاعر الشّاهد، قد شهد ـ في سياق المقطع السّابق ـ ثباتًا لهذه الكائنات على موقفها الرّافض للحرب، فإنّه يشهد الآن ـ هنا، في سياق هذا المقطع، تبدّلًا في هويّة هذه الكائنات، وعودةً إلى الأصل الذي كانت عليه قبل أن تتّخذ ذلك الموقف من الحرب، وهذا يعني أنّ حضور الشّاعر في هذا المقام لم يعد يحقّق له هدفه في جعل مشهوداته من جنس ذاته رافضةً للحرب، أو في جعل كلّ شيءٍ رافضًا للحرب، أو في تأليب كلّ شيءٍ يمكن أن يشهده الشّاعر الشّاهد ضدّ منطق الحرب، بل أفضى حضوره في هذا المقام إلى النّقيض من هدفه؛ باعتبار أنّه أدّى إلى تبدّلٍ في هويّةِ الأشياءِ التي كان يطمع في ألاّ تَتَبدّل، وبقاء الأشياء التي كان يطمع في تبدّلها على حالها، دون أن تتبدّل.

وهذا يعني أنّ من شأن حضور الشّاعر في هذا المقام

أنّه يغدو، في النّهاية، حضورًا في مقام صيرورةِ الرّؤيا (رؤيا الوطن وقد تغيرّ) إلى رؤية للوطن وهو لا يزال على حاله، أو وقد صار أسوأ مما كان، قبل أن تتحوّل الذّات إلى التّجربة، وهذا يقتضي:

ـ غلبةَ شهودِ العين على شهودِ القلبِ.

ـ أو تحوّل شهودِ القلبِ إلى عينِ شهودِ العينِ، بحيث يغدو ما يشهده قلبُ الشّاعر، أو روحه في الحلم، هو عين ما شهدته أو تشهده عينه أو عقله أو فكره وتصوّره، في الواقع، وهنا يغدو حضور المقالح في هذا المقام: حضورًا في مقام انكسار الحلم بخلاص الوطن، ومكابدة السّقوط، من ثمّ، في هاوية الوطن لانتشاله، أو «للارتقاء به من درك الوحشة واليباب» بحسب تعبير الشّاعر نفسه. غير أنّ شيئًا من ذلك لا يحدث، وإذا حدث، فإنّما يحدث بصورةٍ جزئيّةٍ، أو مؤقّتةٍ، فالمقالح الذي حمل على عاتقه مهمّة إنقاذ الوطن، أو مهمّة السّقوط في عالم الوطن لإعلائه، أو لانتشاله من وهدة السّقوط في درك التّخلّف ـ قد جعل ـ في جلّ تجارب هذه المجموعة تقريبًا ـ يَهْوِي أو يسقط فعلًا في عالم الوطن، لكن ليقع هو نفسه في أسر هذا العالم، أو ليصبح هو ذاته ضحيّةً من ضحايا سقوطه، الأمر الذي جعل حضور الشّاعر في هذا المقام: حضورًا في موقف المفارقة المأسويّة ومكابدة السّقوط في هاوية الوطن، لكن بعد أن غدا الوطن نفسه هاويةً بلا قرار.

يؤكّد هذا قول الشّاعر مخاطبًا وطنه/الهاوية، وطنه/الصّحراء، وطنه/الأمّ التي بلا زرعٍ ولا ضرعٍ ولا... ومشيرًا إلى ما يكابده في هذا السّياق[1]:

أيّتها الصّحراء،

يا أمّي التي بلا ضرعٍ ولا زرعٍ

ولا

حين لمست جرحي الطّريّ انفلقت أنامل الرّمل

تنهّدت في الأفق نجمة

وصاح بي من نهدك اليابس جوع

أدركتني ظلمة داكنة

وجفّ غيث الله.

هل لا تعرفين يا أمّ الرّمال والتّلال

من أنا؟

من ضيفك الأسير في الهاجرة الحمراء

حيث لا ظلّ، ولا جبال، لا أصواتٌ

طفل طاعن في الحزن، باسطًا

يديه، مغمدًا أقدامه

في الرّمل، مطفأ الكلام، لا صدى

(1) قصيدة اشتعالات: 65، 66، 67.

أين أنا؟ تخبو المسافات

وتعلو نجمة الخراب

إيّاك أيّها التّراب أن تبحث عن صداك

في الرّمال أيّها التّراب

تصبو إلى الماء رمال روحي، وإلى النّخيلْ

لكنّها تخافه، تخاف من قابيلْ

وكلّما استقرّ ماء وجدها

وسكنت بلابل الخوف

استطال صوت الحرب

شاهد القلب دوائر الدّخان والدّمار

لا فرار

انطفأت قناديل الضّحى

وجفّ شمعدان الرّوح

خفّت خضرة «المقيل»

(4 - 8)

وهكذا ينتهي حضور الشّاعر في موقف المناجاة، ليغدو حضورًا في موقف المفارقة المأسويّة، ومكابدة السّقوط في هاوية الوطن الذي ما فتئ يتحوّل عنه ليحوّله، لكن ليقع في هاوية السّقوط فيه من جديد.

الأمر الذي يسمح لنا بالقول: إنّ المقالح قد غدا يكابد أزمة روحيّة حقيقيّة جعلته يبدو كالأسير أو السّجين الذي ما ينفكّ يحاول الانقضاض على السّجن من داخله، أو يحاول التمرّد على السجّان، وهو لا يزال مكبّلًا بقيوده، مصفّدًا بأغلاله.

على أنّي لا أريد الخوض في مسألة الأزمة وأسبابها، وإن كنت أحبّ أن أشير في هذا السّياق إلى أنّ المقالح الذي أحبّ الآخرين، وسعى إلى خلاصهم، وتحقيق الخير لهم، قد جوبه بصدّ هؤلاء الآخرين وإعراضهم، الأمر الذي جعل هذا البعض، يبدو ـ في عين المقالح ـ إمّا عدوًّا مجاهرًا في عداوته، وإمّا صديقًا مراوغًا أو مخاتلًا في صداقته، وهو ما عمّق من شعور المقالح بأنّه لم يسلم من عداوة الأعداء، ولا سلمت له صداقة الأصدقاء، الأمر الذي جعله يحسّ إحساسًا عميقًا بأنّه محاصرٌ، أو شبه محاصرٍ؛ بالأعداء الأعداءِ، أو بالأصدقاء الأعداء، أمّا الأصدقاء الصّادقون في صداقتهم، فلا وجود لهم في حياة المقالح؛ لأنّهم، إنْ كانوا قد وجدوا في يوم ما، فقد طواهم الموت، وغيّبهم تحت الثّرى، لذلك فلا عليه، إن هو ظلّ يكابد البحث عن هؤلاءِ الأصدقاء الصّادقين في كنف من اصطفاهم إليه، واختارهم كي يكونوا في جواره.

على أنّ هذه الوضعيّة المأزومة التي عاناها الشّاعر، وإن بدت، في ظاهر الأمر، أنها وضعيّة خاصّة به، إلاّ أنّه يمكن تعميمها، لتشمل حياة بعض المثقّفين العرب الذين

حملوا مشاعل الخلاص لأقوامهم، ثمّ خابت آمالهم في أقوامهم عندما اصطدموا بواقع الرّفض والإعراض من قبل فئات منهم، ولتشمل، فضلًا عن ذلك، حياةَ الإنسان العربيّ، بشكل عام، فما جرى للمقالح (المثقّف، الشّاعر، الإنسان) في اليمن، قد جرى، ولا يزال يجري لغيره في اليمن، وفي غير اليمن، وما يحكم علاقة الآخرين بالمقالح، قد ظلّ يحكم علاقة الآخرين فيما بينهم بعضهم مع بعض، فمنطق التّصارع والتّحاسد، والتّآمر والكيد، وغمط الآخرين حقوقهم في الحريّة والإبداع، هو المنطق الذي ساد حياة الإنسان العربيّ قديمًا، ويسود حياة هذا الإنسان حديثًا، ولذلك سرى الضّعف والخور في بنيان هذا المجتمع، وساد التّخلّف والفقر والظّلم بين أبنائه، قديمًا وحديثًا.

ومن هنا أخذت هذه المشكلة (مشكلة توتّر العلاقة بين أفراد المجتمع العربيّ) في وعي المقالح بعدًا إنسانيًّا وحضاريًّا أعمقَ وأشملَ؛ بحيث لم يعد المقالح ينظر إلى هذه المشكلة بمعزلٍ عن مشكلات الإنسان العربيّ المعاصر، بل غدا ينظر إليها على أنها في لبّ مشكلة الإنسان العربيّ عمومًا، أو على أنها تمثّل مشكلة المشكلات، بالنّسبة إلى هذا الإنسان، فعن هذه المشكلة، أو بسببها تولّدت مشكلة الفقر والظّلم والضّعف والتّخلّف.

وهكذا اتّسعت دائرة هذه المشكلة، في وعي المقالح، وتفاقم شعوره بها على نحو جعله يعيش أزمةً روحيّةً حقيقيّةً كرّس لها جلّ تجاربه الشّعرية لاسيّما في مجموعته: «أبجديّة الرّوح» التي عرضنا لها في هذه

الدّراسة. فالمقالح الذي فقد شرط الخلاص الرّوحي في الواقع العربيّ، قد أخذ يبحث عن شرط هذا الخلاص في ما فوق هذا الواقع، أي في عالم الخيال أو الحلم، الأمر الذي جعله ـ كما رأينا ـ يتعمّد، في كلّ نص من نصوص هذه المجموعة، التّحوّل عن وضعه الأنطولوجيّ في سياق غياب من يمثّلون، في وعيه رموزًا للخلاص الرّوحي، إلى وضع أنطولوجيٍّ له في سياق حضور تلك الرّموز التي جعل يتعمّد الحضور في حضرتها ومناجاتها، بعد أن كان في نصوص مجموعاته السّابقة ـ وبالذّات في تجارب: مأرب يتكلّم، الكتابة بسيف الثّائر عليّ بن الفضل، الخروج من دوائر السّاعة السّليمانيّة، أوراق الجسد العائد من الموت ـ يتعمّد الحضور في حضرة كائناتٍ أخرى ماديّةٍ أو تاريخيّةٍ، والتّحدّث إليها، أو إلى الآخرين من خلالها.

ويبقى السّؤال المطروح هنا:

لكن ما سرّ تحوّل الشّاعر، من طقس الحديث ـ إلى الآخرين ـ في تلك المجموعات الشّعريّة السّابقة، إلى طقس المناجاة في هذه المجموعة الشّعريّة الأخيرة؟ ماذا يعني هذا التّحوّل؟ وما دلالته؟!

(4 ـ 8)

وهنا يمكن القول: إنّ تحوّل الشّاعر في قصائد هذه المجموعة «أبجديّة الرّوح» من طقس الحديث إلى طقس المناجاة، يعني أشياء كثيرة هامّة، لعلّ أبرزها: أنّ رؤية

الشّاعر (المقالح) لطبيعة المخلّص الاجتماعيّ أو التّاريخيّ قد تطوّرت في قصائد هذه المجموعة، عنها في قصائد مجموعاته السّابقة، بعد أن تطوّرت دواعي الخلاص لديه؛ فعندما كانت دواعي الخلاص، في وعي الشّاعر، ماديّة، أو تاريخيّة بحتة، أي متعلّقة بوضعيّة الإنسان العربيّ المعاصر ـ لاسيّما في اليمن ـ في سياق علاقته بالعصر، أي بالزّمن الحديث الذي يعيشه في الأصل، وأنّه لابدّ لهذا الإنسان أن يتطوّر بتطوّر الزّمن الذي يعيشه، ما يحتّم عليه الانفتاح على قيم الحداثة والتّجديد ـ أقول: عند ما كانت دواعي الخلاص، في وعي المقالح، ماديّةً أو تاريخيّةً بهذا المعنى، رأيناه في مجموعاته الشّعرية السّابقة، ينفتح بوعيه على التّاريخ اليمنيّ بالذّات، ليستدعي منه نماذج الخلاص التّاريخيّ الذين قادوا الثّورة والتّغيير ضدّ واقع الجمود والتّخلّف الذي أصاب واقع اليمن قديمًا، على نحو ما فعل مع سيف بن ذي يزن، وعليّ بن الفضل، وحمدان قرمط، وغيرهم من رموز التّمرّد والتّغيير، وعندما صارت دواعي الخلاص روحيّةً أو أخلاقيّةً، أي متعلّقةً بوضعيّة الإنسان العربيّ عمومًا، واليمنيّ خصوصًا، في سياق علاقته بالقيم الرّوحيّة الأصيلة، وما يعانيه هذا الإنسان من فراغ روحيٍّ أدّى به إلى التّقاتل والتّصارع، وعلى نحو قد يؤدِّي، في النّهاية، إلى تآكل هذا الإنسان من داخله وانقراضه ـ أقول عندما صارت دواعي الخلاص أخلاقيّةً أو روحيّةً بهذا المعني، رأينا المقالح يستدعي ـ في تجاربه الشّعريّة ـ مخلّصين روحيين أو روحانيّين مثّلوا، بسلوكهم وإيمانهم

ومعرفتهم، نماذجَ الخلاص الحقيقيّ لأرواحهم وأرواح الآخرين الذين تمثّلوا سلوكهم، وساروا على نهجهم.

على أنّ تطوّر موقف المقالح هذا، قد أفضى إلى تطوّر موقع المقالح في سياق مواجهته الدّائمة والمستمرة مع الواقع الاجتماعيّ أو التّاريخيّ، فبعد أن كان، في قصائد مجموعاته الشّعريّة السّابقة، يواجه واقع المعاناة التّاريخيّة، انطلاقًا من فضاء التّاريخ، أي من موقع انتمائه إلى التّاريخ، أو من زاوية وعيه بإمكانيّة الخلاص التّاريخي على يد مخلّصين تاريخيّين، على نحو ما حدث في الماضي، صار المقالح، في قصائد هذه المجموعة، يواجه واقع المعاناة الرّوحيّة أو الأخلاقيّة، انطلاقًا من موقع انتمائه إلى القيم الرّوحيّة الأصيلة التي يؤمن بها ويلتزم بها، أي من زاوية وعيه بإمكانيّة الخلاص الرّوحي على يد مخلّصين روحيين أو روحانيين.

وهذا يعني أنّ ساحة المواجهة بين المقالح والواقع الذي نذر نفسه لمواجهته، بهدف تغييره ـ قد اختلفت، فلم تعد في قصائد هذه المجموعة «أرض الجسد» ـ المادّة، أرض الخطيئة والشّر، بل غدت أرض الرّوح، هذا من جهة، ومن جهة أخرى، فإنّ تقنية المواجهة مع الواقع، قد اختلفت، في قصائد هذه المجموعة، عنها في قصائد مجموعاته السّابقة، من حيث إنها كانت تأخذ في قصائد الدّواوين الأولى، صيغة الانكفاء على الدّاخل، أو صيغة التّداخل في الجسد، ثمّ التّخارج عن الجسد، ومن ثمّ، صيغة الهبوط الحميميّ في أعماق الجسد (العالم اللاّواعي)

وفي أعماق التّاريخ، في آن معًا. غير أنهّا قد صارت، في سياق قصائد هذه المجموعة الأخيرة، تأخذ صيغة الخروج من ملكوت الجسد ـ المادّة، والعروج في عوالم الرّوح، الأمر الذي فرض على الشّاعر، في هذا السّياق، اتّباع تقنية معيّنة، هي تقنية «أنسنة المجرّد» بدلًا من تقنية «أنسنة الحسّي» التي سادت أكثر في تجارب دواوينه الأولى؛ باعتبار أنّ الشّاعر هنا، قد صار يُسقِطَ وضعَ أناه الإنسانيّةِ على مجرّدات عالمه الرّوحيّ، على نحو يجعل تلك المجرّدات مشاركةً له، من جهة، وناطقةً بوضعه أوضحَ نطقٍ وأصدقه، من ناحية ثانية.

(4 ـ 9)

على أنّ ما يميّز تجربة المقالح الرّوحيّة، في هذه المجموعة، عن تجربة الإشراق الرّوحيّ (الصّوفي)، بشكل عامّ، أنها أي تجربة المقالح، تعدّ تجربةَ مواجهةٍ مفتوحةٍ مع الواقع الرّوحي المنفتح الذي يعانيه هو شخصيًّا، وتعانيه الجماعة الاجتماعيّة التي ينتمي إليها، ويمثّل أحد أفرادها، وهي مواجهةٌ اقتضت من الشّاعر ـ كما رأينا ـ مفارقةَ الواقعِ الذي يواجه، ولكن إلى حين تتمكّن أناه الشّخصيّة، أوِ الفرديّة (الشّعرية) من السّيطرة على ذلك الواقع لنقضه وتقويضه؛ فمفارقة الواقع في تجربة المقالح هذه، تعدّ وسيلةً، لا غايةً؛ وسيلةً من وسائلِ مواجهة الواقع، وليست غايةً في ذاتها، كما أنها ليست وسيلةً من وسائل التّعالي على الواقع أو الهرب منه.

ومن هنا تعدّ تجربة المقالح هذه، تجربةَ عروجٍ روحيٍّ، أو تجربةَ رحيلٍ عن عالم ليس هو، بالضّرورة، عالَمَ الجسدِ؛ جسدِهِ هو كفرد، أو كشخص كثرت أخطاؤه وخطاياه، بل هو بالضّرورة عالم الوجود المادّي أو الجسديّ (التّاريخيّ) الذي وجد نفسه منغمسًا فيه، أو مستلبًا بشروطه، إنّه بتعبير آخر، عالم النّفي الرّوحي الذي يعانيه هو شخصيًّا، ويعانيه الآخرون الذين يمثّلون وإيّاه كيانًا واحدًا، وهو بالضّرورة رحيلٌ ← إلى عالمٍ من شأنه أنّه ليس بالضّرورة عالَمَ الألوهيّةِ المقدّس، بل هوَ بالضّرورة عالم الوجود البشريّ الذي يمكن من خلاله مواجهة وضعه على أرض البشر.

فالمقالح يرحل مثلًا عن عالم غياب الحبّ/ الصّداقة إلى عالم من شأنه أنّه يمكّن ـ على الأقلّ ـ من استحضار الصّديق/ الحبّ ومناجاته.

وهذا يعني أنّ المقالح، في هذه التّجربة، لا يرفض الجسد كنقيضٍ للرّوح، شأن المتصوّفة، وإنّما يرفض العالم المادّي أو الجسديّ الذي يوجد فيه الجسد، سعيًا إلى خلاص الرّوح، إنّه يرفض عالم الوجود الواقعيّ أو الجمعيّ بهدف تجاوزه، وتحقيق الانتصار عليه، في حين يرفض الصّوفي الجسد إيثارًا لخلاص الرّوح، أي باعتباره سجنًا للرّوح.

وعليه فغاية العروج ومنتهاه عند المقالح، ليس خلاص روحه فقط، بل خلاص روحه وأرواح الآخرين الذين يشاركونه الحياة على أرض الواقع، ولا تستقيم حياته

وحياتهم، إلاّ بخلاص روحه وأرواحهم، بحيث يغيب الظّلم عن عالمهم جميعًا، ويحلّ محلّه العدلُ، ويختفي منطقُ التّقاتل والتّصارع بين أفراد الجماعة الواحدة، ويحلّ محلّه منطقُ المحبّة والسّلام، الأمر الذي يؤكّد أنّ خلاص روح الشّاعر وأرواح الآخرين ليس هو الغاية النّهائيّة من ذلك العروج الرّوحيّ في تجربة المقالح، وإنّما الغاية النّهائيّة إصلاح الواقع الاجتماعيّ أو التّاريخيّ الذي يعدّ إصلاحه ـ في منظوره ـ رهنًا بإصلاح الرّوح الفرديّة والجماعيّة، على السّواء.

أمّا عند الصّوفيّ، فخلاص روحه هو غاية عروجه روحيًّا باتّجاه القدسيّ، أو الإلهيّ. على أنّ ما يؤكّد هذا، من جهة ثانية، أنّ عروج المقالح، في تجربته لا يفضي دومًا إلى الاتصال بالمخلّص الرّوحي (القدسي) والتّماهي به، أو الفناء في حضرة شهوده، شأن التّجربة الصّوفيّة، بشكل عام، بل قد تفضي إلى الاتّصال بالقدسيّ، وقد تفضي إلى الاتّصال بالبشريّ، ممن فقدهم المقالح في حياته اليوميّة على أرض الواقع. على أنّها حين تفضي إلى الاتصال بالقدسيّ، فإنّ الاتصال بالقدسيّ، في تجربة المقالح، لا يمثّل الغاية النّهائيّة للعروج، بل يمثّل وسيلةً من وسائل مواجهة الواقع على أرض البشر.

غير أنّ تجربة المقالح، قد ظلّت تصله، بشكل عام، بعالم الوجود البشريّ الغائب للصّديق، أو للحبّ، أو للسّلام الاجتماعيّ المفقود في حياة النّاس، وهذا يؤكّد أنّ تجربة الشّاعر، تعدّ تجربة عروجٍ مفتوحٍ باتّجاه ما يحقّق له

وجوده الخاصّ والعامّ، الفرديّ والجماعيّ، على السّواء.

أمّا تجربة التّصوّف، فتعدّ تجربة عروجٍ مغلقٍ باتّجاه ما يحقّق للمتصوّف خلاص روحه فقط، أي باتّجاه القدسيّ فقط، أو باتّجاه ما يحقّق له مفارقة الواقع والتّعالي عليه فقط.

وهذا يعني أنّ عروج الشّاعر، في تجارب هذه المجموعة، لا يعدّ نوعًا من الفرار الرّومانسي من الواقع، بل هو بمثابة إستراتيجية مواجهةٍ ناجحةٍ مع الواقع الاجتماعيّ والتّاريخيّ، وأداة فاعلة من أدوات نقضه وإقامة بديل عنه ينهض من أنقاضه.

على أنّ ما يؤكّد هذا فضلًا عن ذلك، أنّ المقالح لا يتلقّى خلال رحلة العروج تلك أسرارًا إلهيّةً أو قدسيّةً، أي متعلّقةً بالعالم القدسيّ، أو الإلهيّ، بقدر ما يكابد البحث عن أسرار المصير الإنسانيّ على أرض البشر، أسرار الحياة والموت، بالإضافة إلى أسرار السّعادة والشّقاء، ولذلك فقصيدة المقالح لا تتضمّن ـ كما نرى ـ شطحاتٍ صوفيّةً، بقدر ما تجسّد رحلة العذاب الذي ما فتئ المقالح يعانيه في سياق رحيله وبحثه عن تلك الأسرار. هذا فضلًا عن أنّ حضور الصّوفيّ في مقام الشّهود (شهود الحقّ عزّ وجلّ) يعدّ حضورًا في مقام النّور أو في مقام تلقّي الفيض النّورانيّ الإلهيّ، وليس في مقام تلقّي الضّوء الذي يتجدّد حضور المقالح في حضرته أملًا في تلقّي الوارد الذي يمثّل، في وعيه، رمزًا للعقل، أو للبصيرة النّافذة في جوهر الأشياء، أو رمزًا لإمكانيّة الرّؤيا الثّاقبة أو المخترقة للأشياء.

(4 ـ 10)

وإذا كنّا بهذا قد عرضنا لأهمّ ما يميّز تجربة الرّؤيا الشّعريّة عند المقالح، وبخاصّة في مجموعته «أبجديّة الرّوح» عن تجربة الرّؤيا الإشراقيّة أو العرفانيّة، بشكل عام، فإنّ علينا أن نشير أخيرًا إلى أنّ تجربة رؤيا المقالح، في هذه المجموعة، بدت متميّزةً أو مختلفةً (فريدةً) أيضًا عن تجربة الرّؤيا الشعريّة الحداثيّة عند شعراء الحداثة الآخرين، بشكلٍ عام، وفي مقدمتهم أدونيس. ويتجلّى ذلك، من جهة أنها، وإن جسّدت رحيل المقالح الدّائم والمستمرّ عن عالم الواقع المعلوم؛ بحثًا عن عالم بديلٍ عنه، يمكن وصفه بأنّه مجهول، إلاّ أنّه ينبغي أن نميّز بين المجهول الذي أخذ يبحث عنه المقالح في تجارب هذه المجموعة، والمجهول الذي سعى أدونيس، وبعض شعراء الحداثة الآخرين إلى الكشف عنه في تجاربهم، فالمجهول الذي ألحّ المقالح في الكشف عنه، في تجارب هذه المجموعة، يمكن وصفه بأنّه مكبوت الرّوح أو الفكر، في حين يعدّ المجهول الذي سعى أدونيس إلى الكشف عنه، مكبوت الجسد اللاّواعي، في العالم الباطن؛ عالم النّزوات والرّغبات والغرائز المكبوتة، ومن هنا اختلفت عوالم الرّحيل عند كليهما؛ فعالم الرّحيل، عند المقالح، هو عالم الرّوح (لأرض الرّوح أكتب ماء أشعاري). وعالم الرّحيل عند أدونيس هو عالم الجسد، ممّا يعني أنّ أدونيس قد ظلّ يَحِنُّ إلى العودة إلى أصوله التّرابيّة أو الأرضيّة، في عالم المادّة ـ الطّين، في حين ظلّ المقالح يحنّ إلى العودة إلى

أصوله الرّوحيّة ومنابعه الأولى، في عالم الرّوح/ الطّاقة.

وعليه فتجربة المقالح تهدف إلى استكناه المجهول، بوصفه أسرار الحياة والموت والخلود، وهو السّر الذي ما فتئ جلجامش يبحث عنه في ملحمته، أمّا تجربة أدونيس فتهدف إلى استكناه المجهول أيضًا، لكن بوصفه الآنيّ والعابر، أو بوصفه الفاني أو الزّائل في حياة الجسد.

تعدّ تجربة المقالح تجربةَ عروج روحيٍّ من عالم الكون إلى عالم الأزل، أو من عالم الملأ الأدنى إلى عالم الملأ الأعلى، وهو عروج رمزيّ. على معنى أنّه يعتمد التّصوير والإيحاء والرّمز، دون التّصريح والإفصاح.

أمّا تجربة أدونيس فتعدّ تجربةَ هبوطٍ في العالم السّفليّ؛ بحثًا عمّا يحقّق المتعة الزّائلة أو الفانية، وهذا يؤكّد أنّ المقالح، قد أخذ ـ خلافًا لأدونيس ـ يرحل عن جسد العالم إلى روحه، ومن قشرته إلى لبّه، ومن ظاهره إلى باطنه.

تجربة المقالح تعدّ تجربةَ بحثٍ عن الوجود الخالد للرّوح، أمّا تجربة أدونيس، فتعدّ تجربةً عدميّةً، بحكم أنها تتبنّى البحث عن الوجود الزّائل للجسد، ومن هنا، رأينا الموت يتحوّل ـ في تجربة أدونيس ـ إلى صيرورةٍ ذاتيّةٍ، وبالذّات بعد أن تغيّر شكل العلاقة، في وعي أدونيس، بين اللهِ والإنسانِ، فمفهوم الحياة والموت، عند أدونيس، لم يعد يتماشى مع قسمة الوجود إلى عالم علويٍّ، وعالمٍ سفليٍّ، لأنّ التّمايز، في وعي أدونيس، قد صار بين عالمٍ

موضوعيٍّ يخضع لسلطة اللهِ مباشرةً، وعالم ذاتيٍّ، أو داخليٍّ يخضع لسلطة الإنسان نفسه، ومن هنا صارت تمثّل رحلة الموت، في وعي الشّاعر، رحلةً من الدّاخل النّسبيّ إلى الخارج المطلق[1].

وهو ما يدفعنا إلى القول أخيرًا، إنّ تجربة المقالح الرّوحيّة قد جسّدت نوعًا من الجدل بين الرّوح والجسد، بوصفه جدلًا بين المادّة والطّاقة، أو بوصفه جدلًا بين صفتيْ الوجود، بين ما هو ثابتٌ، وما هو متغيّرٌ، ضمن حركةٍ كليّةٍ تمثّل الوجود المتفاعل في جميع صوره وحالاته[2].

أمّا تجربة أدونيس فتجسّد نوعًا من الجدل بين الدّاخل والخارج، بوصفه جدلًا بين الحسيّ والمجرّد، أو بين ما هو خاصّ بالشّاعر، وما هو عام أو مشاع بين الكلّ.

وهو ما يسمح لنا بالقول أخيرًا: إنّ المقالح قد أسّس في تجارب مجموعاته الشّعريّة الأخيرة، لتجربةٍ شعريّةٍ فريدةٍ، باعتبار أنّه قد تمكّن، في تجارب هذه المجموعات، من قول المختلف بطريقة مختلفة. الأمر الذي يضعه في مصافّ المبدعين التّاريخيّين الذين يكون بمقدورهم، على الدّوام، فرض شروط إبداعهم على التّاريخ، بحيث تغدو هي شروطه التي يمليها على المبدعين الآخرين.

(1) ينظر: الموت والمغامرة الرّوحيّة: 94.

(2) ينظر: نفسه.

ثبت المصادر والمراجع

1 ـ **القرآن الكريم.**

2 ـ أبادي (الفيروز):

ـ **القاموس المحيط**، مؤسّسة الحلبي وشركاؤه.

3 ـ (ابن عربيّ):

ـ **الخيال عالم البرزخ والمثال**، جمع وتأليف: محمود الغراب، مطبعة زيد بن ثابت، دمشق، 1984م.

ـ **رسائل ابن عربي**، دار المدى للثّقافة والنّشر، دمشق، ط1، 1998م.

4 ـ ابن منظور (أبو الفضل جمال الدّين):

ـ **لسان العرب** ـ بيروت ـ 1968.

5 ـ الأصفهانيّ (الرّاغب):

ـ **معجم ألفاظ القرآن.**

6 ـ أدونيس (علي أحمد سعيد):

ـ **الصّوفيّة والسّرياليّة**، دار السّاقي، بيروت، ط 1، 1992م

ـ **سياسة الشّعر**، دار الآداب بيروت، ط1، 1985م.

7 ـ بدوي (عبد الرّحمن):

ـ **شطحات الصّوفيّة**، وكالة المطبوعات ـ الكويت، ط3، 1978م.

8 ـ بغورة (الزواوي):

- **مفهوم الخطاب في فلسفة ميشيل فوكو**، المجلس الأعلى للثّقافة 2000م.

9 ـ التّوحيديّ (أبو حيّان):

- **الإشارات الإلهيّة**، تحقيق وتقديم، عبد الرّحمن بدوي، وكالة المطبوعات ـ الكويت، دار القلم، بيروت، ط أولى، 1981م.

10 ـ توفيق (سعيد):

- **الخبرة الجماليّة**، المؤسّسة الجامعيّة للدّراسات والنّشر، ط1، 1992م.
- **في ماهية اللّغة وفلسفة التّأويل**، المؤسّسة الجامعيّة للدّراسات والنّشر، بيروت، ط 1، 2002م.

11 ـ الحميريّ (عبد الواسع):

- **الذّات الشّاعرة في شعر الحداثة العربيّة**، المؤسّسة الجامعيّة للدّراسات والنّشر، بيروت، ط 1، 1999م.
- **الخطاب والنّص: المفهوم ـ العلاقة ـ السّلطة**، المؤسّسة الجامعيّة (مجد) بيروت، ط1، 2008م.
- **في الطريق إلى النّص**، المؤسّسة الجامعيّة للدّراسات والنّشر، بيروت، ط1، 2008م.
- **في آفاق الكلام وتكلّم النّص** «المؤسّسة الجامعيّة»، بيروت، ط1، 2010م.

12 ـ الجرجانيّ (عبد القاهر):

- **دلائل الإعجاز**. تح: محمّد رشيد رضا، دار المعرفة، بيروت، 1982م.

13 ـ الجرجانيّ (عليّ بن محمّد بن عليّ):

- **التّعريفات**، تح: إبراهيم الأبياري، دار الكتاب العربيّ ط1، 1985م.

14 ـ صفديّ (مطاع):

ـ **نقد العقل الغربيّ: الحداثة ما بعد الحداثة**، مركز الإنماء القوميّ، بيروت، 1990م.

15 ـ عيّاد (شكري محمّد):

ـ **دائرة الإبداع، مقدمّة في أصول النّقد**، دار إلياس العصريّة ـ القاهرة، 1987م.

16 ـ المسدّي (عبد السّلام):

ـ **التّفكير اللّسانيّ في الحضارة العربيّة**، الدّار العربيّة للكتاب، ليبيا ـ تونس، 1981م.

17 ـ المقالح (عبد العزيز):

ـ **ديوان عبد العزيز المقالح**، دار العودة، بيروت، ط1، 1977م.

ـ **الخروج من دوائر السّاعة السّليمانيّة**، دار العودة، بيروت، ط1، 1981م.

ـ **أوراق الجسد العائد من الموت**، دار الآداب، بيروت، ط1، 1986م.

ـ **الكتابة بسيف الثّائر عليّ بن الفضل**، دار العودة، بيروت، ط1، 1978م.

ـ **أبجديّة الرّوح**، المركز المصريّ العربيّ، ط/ 1، 1996م.

18 ـ منصور (محمّد منير):

ـ **الموت والمغامرة الرّوحيّة**، دار الحكمة للطّباعة والنّشر، دمشق، ط1، 1987م.

19 ـ النّفريّ (محمّد بن عبد الجبّار):

ـ **المواقف والمخاطبات**، تقديم حمزة عبّود، دار العالم الجديد، ط أولى، 1982م.

20 ـ وهبة (مجدي):

- **معجم مصطلحات الأدب**، مكتبة لبنان ـ بيروت (د.ط) 1974..

ثانيًا: كتب مترجمة

1 ـ (أونج) والتر ج:

- **الشّفاهيّة والكتابيّة**، تر: حسن البنا عزّ الدين، ومحمّد عصفور، عالم المعرفة، المجلس الوطنيّ للثّقافة والفنون، الكويت، 1994م.

2 ـ إلياد (مرسيليا):

- «**المقدّس والدّنيويّ**»، تر. نهاد خياطة، العربيّ للطّباعة والنّشر، دمشق، ط 1، 1987م.

3 ـ تودوروف (تزفيتان):

- **المبدأ الحواريّ، دراسة في فكر ميخائيل باختين**، تر: فخري صالح، دار الشّؤون الثّقافيّة، بغداد، ط 1، 1992م.

4 ـ تومبكنز (جين ب):

- **نقد استجابة القارئ، من الشّكلانيّة إلى ما بعد البنيوية**، تر: حسن ناظم وآخرون، المجلس الأعلى للثّقافة، القاهرة، ط1، 1999م.

5 ـ شتروك (جون):

- «**البنيويّة وما بعدها، من ليفي شتراوس إلى دريدا**» ترجمة: محمّد عصفور، عالم المعرفة، المجلس الوطنيّ للثّقافة والفنون والآداب ـ الكويت، ع 206، فبراير شباط، 1996م.

6 ـ فوكو (ميشيل):

ـ **الكلمات والأشياء**، ترجمة: مطاع صفدي وآخرون، مركز الإنماء القوميّ، بيروت، 1990م.

6 ـ كودويل (كريستوفر):

ـ **الوهم والواقع، دراسة في منابع الشّعر**، تر: توفيق الأسديّ، دار الفارابي، بيروت، ط1، 1982م.

7 ـ هيدجر (مارتن):

ـ **إنشاد المنادى**، تلخيص وترجمة. بسّام حجّار، المركز الثّقافيّ العربيّ، ط 1، 1994م.

كتب منشورة للمؤلّف

1 ـ **«الذّات الشّاعرة في شعر الحداثة العربيّة»** المؤسّسة الجامعيّة للدراسات والنّشر (مجد) بيروت، ط 1، 1999م.

2 ـ **شعريّة الخطاب في التّراث النّقديّ والبلاغيّ** «المؤسّسة الجامعيّة للدّراسات والنّشر»، بيروت، ط 1، 2005م.

3 ـ **«الخطاب والنص: المفهوم ـ العلاقة ـ السّلطة»** المؤسّسة الجامعيّة للدّراسات والنّشر، بيروت، ط1، 2008م.

4 ـ **«في الطّريق إلى النّص»** المؤسّسة الجامعيّة للدّراسات والنّشر، بيروت، ط1، 2008م.

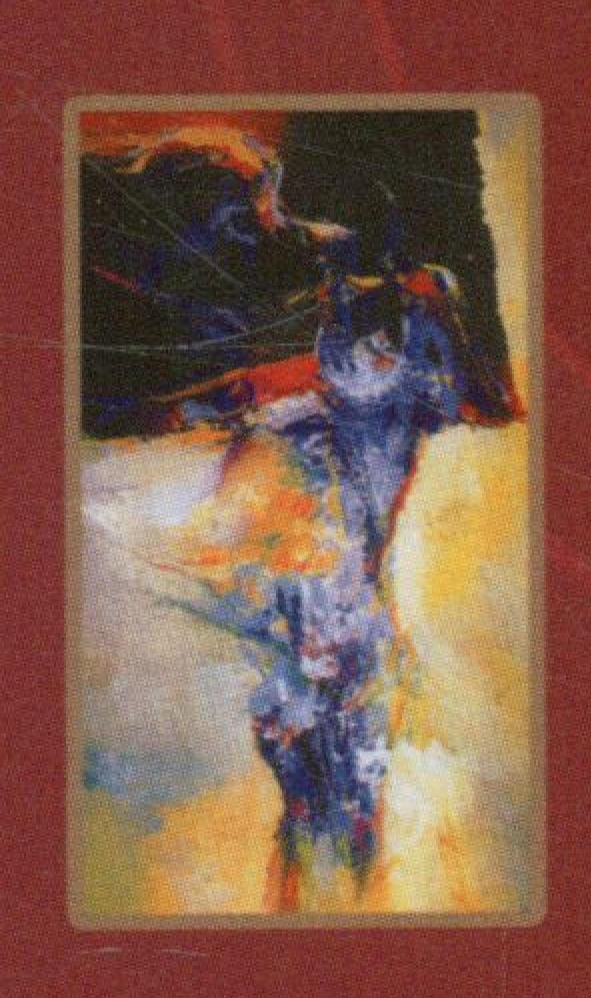
5 ـ **«اتّجاهات الخطاب النّقديّ وأزمة التّجريب»**، دار الزّمان للدّراسات والنّشر والتّوزيع، دمشق، ط 1، 2008م.

6 ـ **«خطاب الضد: مفهومه ـ نشاته ـ آليّاته ـ مجالات عمله»** دار الزّمان للدّراسات والنّشر والتّوزيع، دمشق، ط 1، 2008م.

7 ـ **«ما الخطاب وكيف نحلّله؟»** المؤسّسة الجامعيّة للدّراسات والنّشر، بيروت، ط1، 2009م.

8 ـ **«في آفاق الكلام وتكلم النّص»** دار الزمان للدّراسات والنّشر والتوزيع، دمشق، ط 1، 2009م.

9 ـ **«نظرية المعرفة بين القرآن والفلسفة»** دار الفكر المعاصر للدراسات والنشر، صنعاء، ط أولى، 2010م.



كينونة التّفرّد والاختلاف

تسعى هذه الدّراسة إلى اكتناه ما تسمّيه أو تطلق عليه «كينونة التّفرّد والاختلاف» بما هي، من جهة، كينونة خطابيّة مرتبطة بمقام التّخاطب وطرائق إنتاج نصوص الكلام عموماً، وبما هي، من جهة ثانية، كينونة نصيّة ناصّة أو متكلّمة كلامها الخاصّ أسّس لها وعمل على ترسيخها المنجز الشّعريّ الحداثيّ مجسّداً في شعر أبز شعراء الحداثة العربيّة المعاصرين.

وقد تمّ تناول بنية « التّفرّد والاختلاف» هذه ـ بشقّيها الخطابّي والنّصيّ ـ في محورين رئيسين:

ـ أحدهما: نظريّ؛ حيث قدّمت وصفاً نظريّاً مجرّداً لما تعتقد هذه الدّراسة أن تكونه هذه الكينونة / البنية، أو بالأحرى لما تفترض أن تكونه.

ـ وثانيهما: عمليّ؛ حيث قدّمت تحليلاً تطبيقياً عمليّ
النّمط من أنماط الكينونة / البنية في حضورها العينيّ الم
أي كما هي متجلّية في نصوص الكينونة الشّعرية المؤسّسة
الحداثة والتّحديث الشّعريّ أو الإبداعيّ العربيّ الحديث.

المؤل

